المكتبة الصوفية

الإمام أبو القاسم الجنيد

# السر في أنفاس الصوفية

دراسة وتحقيق
الدكتور مجدي محمد إبراهيم
أستاذ الفلسفة الإسلامية والصوفية المساعد
بجامعة قناة السويس

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية

المكتبة الصوفية

## الإمام أبو القاسم الجنيد

# السر في أنفاس الصوفية

دراسة وتحقيق

الدكتور مجدى محمد إبراهيم

أستاذ الفلسفة الإسلامية والصوفية المساعد

بجامعة قناة السويس

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

الطبعة الاولى
1434هـ-2013
الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
526 شارع بورسعيد ـ القاهرة
25938411-25922620 / فاكس: 25936277
E-mail: alsakafa_aldinay@hotmail.com

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة المصرية العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

الجنيد البغدادى ،الجنيد بن محمد بن الجنيد . 00-0910
السر في انفاس الصوفية / ابو القاسم الجنيد
دراسة وتحقيق مجدى محمد ابراهيم ـ القاهرة
مكتبة الثقافة الدينية . 2013
242ص -24 سم
تدمك :5- 978-977-341-606
ا- التصوف الاسلامى
أ- العنوان

ديوى:260

رقم الايداع : 2013-17166

# الإهداء

إلى روح أستاذي المغفور له المرحوم الأستاذ الدكتور

## "عاطف العراقي"

لقد جاءني نبأ وفاتك وأنا غريب عن وطني، أعد العدة جاداً لهذا العمل، فتلقيتُ الخبر في ذهول، ولم أكن وقتها أتوقع منك أن تغادر هذه الفانية دون أن أودعك الوداع الأخير، لكن قضاء الله قد جرى مجراه فيك كما يجري في سائر خلقه فتلقيته في غربتي على الرضى والتسليم رغم الغصّة المريرة التي ذقتها في فجيعتي فيك. لم أكد أصدق هول الفجيعة ولا لحظة الرحيل المؤسفة، حين تلقيت الخبر المُفزع في رسالة صغيرة على الهاتف المحمول جاء فيها:" البقاء لله .. توفى الدكتور عاطف العراقي إلى رحمة الله أثناء إلقاء محاضرة بمعهد الدراسات الإسلامية "؛ حتى أصابني خنجر مسموم غرسه أخي - مُرسل الرسالة - في قلبي عندها تحوّلت حياتي كلها من النقيض إلى نقضيه فيما عساه يستشعره المرء مما يسوؤه عند سماع الأخبار عن فقد الأعزاء: كارثة نفسية وشعورية بكل ما تحمله الكلمة من معنى .. هزة وجدانية كادت أن تصعق فينا الكيان .

يا ألطاف الله ..! إنه يوم الأربعاء اليوم الذي تخرج فيه صباحاً من منزلك بمدينة نصر إلى آداب القاهرة ثم تذهب من بعدها إلى معهد الدراسات الإسلامية لتعود في المساء، رحلة كنتُ تعودتها منذ سنين طويلة، ولكم لازمتك في تلك الرحلة سنوات وسنوات، وكنت رفيقاً لك - أنا وبعض الفضلاء من تلاميذك المقرّبين - حتى أنني كنت أحضر معك المحاضرات وأنا دكتور لأستزيد من علمك ولأنتفع بما تقول. لم أكن أشبعُ من حديثك أبداً - كغيري من خيرة تلاميذك - ولا من معارفك الفلسفية والأدبية والحياتية والثقافية على وجه العموم .

يوم الأربعاء يوم عملك - وأيامك كلها عمل متواصل - الذي تؤدي فيه واجبك تجاه بني وطنك، هو هو اليوم الذي تلاقي فيه ربك، وأين .. ؟! في قاعة المحاضرات، وفي اللحظة التي تبذل فيها قصارى ما في وسعك لتأدية رسالتك؛ أي تكريم من إرادة السماء لك أعظم من هذا التكريم؟ أي شرف يفخر به المجاهد مثلك أشرف من هذا التشريف؟! لقد كرّمَكَ الله في عليائه وأحاطك بالتكريم حياً وبالكرامة ميتاً جزاء إخلاصك يا قرة عين المخلصين، ليس قبض روحك بتلك الطريقة صدفة عمياء كاسحة يتصوّرها اللاغطون، فليس في الموت بهذه الكيفية ولا في التقدير الإلهي بهذه النهاية صدف، لا بل مثال قدّره الله أمام من يمترى ظاهر للإخلاص والتفاني في العمل .

إن الرجل الذي عاش معطاءاً في حياته ليعرف كيف [illegible] ويتنفس في نفسه رسالته حين يخدمها مخلصاً لهو هو الرجل الذي يؤسس فكره وضميره على الإخلاص، فما يناله في حياته من جزاء يُشكر عليه، وما لم ينله يدخره عند الله ويستودعه أمانة لا تضيع عنده الودائع .

وقد حفّك الله تعالى بجلالة الموكب حيث قبضك في ميدان جهادك ليطلع الناس جميعاً على إخلاصك وتفانيك في عطائك، وفي خدمة رسالتك، وفي حبك لبلادك، ولكي تكون عبرة لمن لا يعتبر بمثل هذه القيمة : قيمة الإخلاص في العمل والتفاني في حب الوطن وتقديس الرسالة .

إن الله ليجازي عبيده بقدر إخلاصهم في أعمالهم، ويُحسن خواتيمهم بمقدار قصودهم في نواياهم تجاه هذه الأعمال. هذا هو حسن الخاتمة حقيقة ليس فيه مجاز: في ميدان الجهاد، أثناء العمل، تصعد الروح الطاهرة إلى باريها وتفارق الجسد الهزيل الذي كدّه المرض؛ ومع ذلك يعمل بروح شابة ويصمد على العمل وتبعاته حتى منتهاه .

في قاعة المحاضرات يا أستاذي؛ ونحن الذين كنا نخشى عليك أن يُصيبك الموت وحيداً منعزلاً في معقلك الفكري، بين كتبك حيث لا يشعر بك أحد؛ بسبب أنك تعوّدت دائماً أن تغلق عليك باب شقتك الصغيرة بمدينة نصر، وتعكف على عملك، ولا تخرج من بيتك إلا للعمل أو من أجل العمل في سبيل رسالتك .. ولكم كنت تكرر يا أستاذي كلمتك المعروفة حين نضغط عليك قائلين: صحتك ! أرأف بنفسك وأرفق بحالك، لا تذهب إلى المحاضرات ولا ترهق نفسك ولا تحملها فوق ما تحتمل، فتفاجئنا بما كنا تعوّدناه منك دائماً : هذا واجب. هذا واجب لا يسعني التخلف عنه، كم كنت تقدّس هذا الواجب أيها العقل الكبير والقلب الكبير ؟.

فإليك أهدي هذا العمل الذي جاءني نبأ وفاتك وأنا أعد العدة لإنجازه، وإلى روحك الطاهرة أتقرّب به إلى الله كما تغمرها السعادة في عالمها العلوي، فأنت وحدك على الحقيقة حقيقٌ به، وإلى رحمة الله .. أستاذي، وفي سبيل الله مثواك الأخير؛ جزاؤك موفورٌ بقدر ما أعطيت وأبقيت ومدّخر عند الله، ولكم كنت تردد كثيراً في أواخر حياتك قول شاعرنا العربي تمثله وتدونه في كتاباتك : هذه آثارنا تدل علينا .. فانظروا من بعدنا إلى الآثار.

ماذا عساها تملك قلوبنا أمام تلك الفجيعة في مَصابك غير الضراعة لله وحده بخالص الدعاء لك بالرحمة والمغفرة؟ وماذا عساها كانت تملك من بعدك أقلامنا غير أن تنقب في آثارك لتوفيك حقك، وما تظنها مجتمعة من تلاميذك ومريديك بمستطيعة ؟!. إن كاتب هذه السطور ليبكي وحيداً في غربته على فراقك دماً بدلاً من الدموع .. ألم تخبره عبر الهاتف إنه قد آن أوان الرحيل وأنك قد عَرَفْتَ لحظة الفراق من نفسك، لكن لا تنطق بها خشية علينا نحن تلاميذك؛ ومع ذلك ركب هذا التلميذ العاق رأسه فغادر البلاد، لقد أورثه فراقك غصة مريرة تلازمه طيلة حياته. ألا فيا أعزّ الناس، ويا أغلى الناس، ويا أشجع الناس؛ بماذا نعتذر إليك ولم نتمكن من وداعك؛ وكيف نطفي لوعتنا الخامرة على مصابنا فيك؟ لكنه الموت الذي كنت تخشاه أن يصيبك في صومعتك وحيداً ويخشاه معك كل رقيب مثلك على ضميره .. طبْتَ حياً وميتاً وطاب مثواك يا أستاذي .. فإلى رحمة الله الواسعة مثواك الأخير .

**مجدي إبراهيم**

ليبيا في 2012/2/29 م

" لا يُعَظِّمُ أقْدَار الأوْلياءِ إلا مَنْ كَانَ عَظِيمَ القَدْرِ عِنْدَ اللهِ تعَالى "

أبو الحسين بن بُنان المَصْري
مِنْ رجالِ الرِّسالةِ القُشَيْرِيَّةِ

كادتْ سَرَائرُ سري أن تسُرَّ بمَــا | أوْليتَني منْ سُرُور لا أُسمِّيــهُ
فَصَاحَ للسّر سرٌ منكَ يَرْقُبُــهُ | كيف السرُورُ بسر دُونَ مُبْديهُ
فَــظَلَ يَلْـحَظُهُ سراً ليَلْحَظُه | وَالحَــقُ يَلْحَظُنــي ألّا أُرَاعِيهُ
وأقبَلَ السِرُ يُغْني الكلَّ عَنْ صفَتِي | وَأَقْبَلَ الحقُ يُغنيني وَيُغْنيــهُ

أميرُ القلوب
أبو الحسين النوري

# بسم الله الرحمن الرحيم

## مقدمة

## (في الطريق)

" في صَلاةِ الحُبِّ؛ تَكْفي رَكْعَتَان،
وَلكنَّ الوُضوءَ الذي يَجْعَلَهُمَا مَقْبُولَتَين،
يَنْبَغي أنْ يَكُونَ بالدَّمِ "

هذه عبارة قلبت تفكير أحد المستشرقين رأساً على عقب، وحوّلت حياته كلها من النقيض إلى النقيض، وأوقفت نظره على مباشرة أذواق صاحبها يوم أن عَرَفَ لها معنى ومدلولاً، فاتحد بقائلها اتحاد عاشق، ينقب في آثاره ويخرج دلالات إشاراته، ويجمع عباراته من أكداس الكتب والمخطوطات القديمة؛ ليفسرها تفسراً ذوقياً تمشى- مع قانون الذوق ومعدن العرفان. العبارة للحسين بن منصور الحلاج، المتصوف الشهيد.

أما المستشرق الذي حوّلت عبارة الحلاج حياته كلها فهو المستشرق " لويس ماسينيون " (1883-1962) الذي غَرِمَ بالحلاج غَرَام الوَالهين، فكتب عنه كتابة روح، وبمدادٍ جدّ وكريم حتى استوفاه في دراساته بما لا مزيد عليه.

وَجَدَ ماسينيون في عبارة الحلاج هذه مفارقة، غير أنها مفارقة بَدَتْ في نظره ظاهرية، فالدم العادي نجسُ خصوصاً عند المسلمين، ولكن ما هكذا يكون دم الشهيد. الشهيد عند المسلمين يُدفن كما هو دون غسل، الشهيد لا يغسل، فدمه طاهر لأنه دم الروح .. إن شهادة الدم لدى المتصوفة ولدى أهل السنة لهي هي شهادة الحياة، ليست أي حياة ولا كل حياة ولكنها حياة الروح. وفي حياة الروح يجود الرجال بدمائهم قرباناً إلى تلك "الأقانيم العلوية"؛ من فَرْط ما اشتعل في قلوبهم من محبة خالصة فلا يبالون إنْ لاقوا فيها حتفهم ومثواهم الأخير. فمن كان على شاكلتهم أحَبَّهم، وأحب فيهم هذا التَّبتُّل العميق واكتفى بالسعادة التي ينتظرها على موعد من محبتهم، فإن محبتهم بالحقيقة لهي السعادة عند مَنْ يحبهم، ويجد في هذا الحب وصلة وَجْدٍ وقُربة جذب إلى الملأ الأعلى، إلى الله تعالى، يهون معها أعز ما يملكه الإنسان: الروح.

فمن أوْصَلك إلى الله تَعَيَّنَ عليك محبته .. وَتَعَيَّنَ عليك محبة طريقه، تمضي فيه كما يمضي، وتسير معه على المحبة في شوق غير خذلان، تسير ..! لا .. بل تطير على براقها

هيماناً في تبتل المنقطعين. فَمُوجب المحبة شوق، وَوَلَهٌ، وهُيام. مُوجبها معية دائمة لا تفارق طريقها إلا وتعود إليه مشتاقاً لتبقى فيه بقاء مَنْ أحبَّ البقاء واشتاق إليه.

تكشف عبارة الحلاج عن أسس الطريق الصوفي، وتربية الشعور الديني العميق على منازل المحبة، ومواجهة الطريق بما تقرّر في أركانه لا بما تقرر في مفهوم الأجانب عنه. ونحن في هذه الصفحات التمهيدية القادمة شارعون في استخلاص أهم دَعَائم الطريق لنتعرَّف عليه من قريب؛ من خلال منهجيته وأدواته المعرفية، واعتبار الحب دُعَامة أساسية من دعائمه الكبرى ترتكز عليه سائر الدُّعَامَات المكونة لأصوله وأسسه.

(1)

فالذي يقرأ كتب الصوفية بعقل وتنكر لا يفهمها مطلقاً على حقيقتها، وإنْ فهمها فهو فهمٌ من حيث الظاهر البرَّانِيّ لا من حيث العمق الجوَّانِيّ: أعني الظاهر الذي يُعطيه العقل لا الباطن الذي يعطيه الذوق. والعقلُ حجاب، والمحجوب محروم. والمحروم لا يجدي نفعاً لنفسه، فما بالك بغيره أو لغيره؟!. العقل شكٌّ، وإدعاءٌ، ومعرفةٌ نظرية.

العقل عكّاز العاطلين..! هو لاشيء بالنسبة إلى الطريق؛ لأن الطريق لسَانُ صِدْق. والعقلُ كاذبٌ، منتعلٌ، صاحب حيلة، أنانيٌ؛ يرى نفسه، وتحجبه نفسه عن مواجهة الحق الذي ينشده الصوفية من طريق الحب والوجد ومواريث الأسرار.

جوهر التصوف قائم على الحب. والحبُّ عطاء وبذل وتضحية، وهى أمور لا تعرفها حسابات العقل. لا عقلانية ولا معقولية في الطريق. ومواجهة الطريق بالعقل تفسده، ولكن المواجهة تكون بالتسليم لا بالإنكار، بالإقرار لا بالرفض، بالإذعان لا بالتأبّي، بالخضوع والانكسار لا بالتكبر والاعتداد في غير موضع لاعتداد النفس ورؤية الأنا. وبالحب يتربي الشعور الديني، ويتنشأ بالحب لا بالعقل، حين يكون الشعور مورداً من موارد العاطفة التي هى أساس الدين لدى المتصوف بصفة خاصة، فبالشعور يتغذى الوجدان كما تتغذى العاطفة، ولا معنى للدين بغير العاطفة؛ إذ كيف يتصل العبد بخالقه وهو مجرّد عن العواطف النبيلة الدافعة إلى الاتصال بالله؟!.

ولما كانت العاطفة خاصّة قلبية لطيفة هى مستودع الأسرار الإلهية، كان للقلب طاقةٌ نورانيةٌ نافذة إلى ملكوت السموات، متصلة بالأفق الأعلى، غائرة بالوجدان إلى أغواره الدفينة لا تتغذى إلا بهذا الرافد الشعوري الذي يتصل بالعاطفة وينفذ إلى أعماق الضمير، فتتصل العاطفة بالقلب فيتصل القلب بالنور الساري في أجزاء الكون كله: تفاصيله وذراته وممكناته .. ولله في خلقه شئون!

ولما كان للدين في قلوب المؤمنين سلطانٌ عجيبٌ يتنامى في شعور الشاعرين بوجود الله ويزداد ليرتفع إلى أسمى آيات الإيمان، صار سلطان الإيمان هو الذي يقوى في الضمائر، ويعلو ويشتد كلما قوت روحه وعلت واشتدت إلى حيث الاتصال بالله من طريق الحب لا من طريق المعرفة النظرية. والطريقان قد يجتمعان ولكنهما لا يستويان لا في الدرجة ولا في النوع ولا في طريق الوصول!؛ لأن طريق المعرفة النظرية برهانٌ عقليٌ وكفى، هو إلى الجفاف والصلابة أقربُ منه إلى شاعرية الوجدان ومُعَاناة التجربة الشعورية الفياضة بمعايشة الإيمان، فمثل هذا "الإيمان" الدافق الفعال في قلوب المؤمنين لا يسعه البرهان العقلي ولا تحتويه مساحة الأدلة النظرية، ولكن مساحته التي تسعه هي "قلب المؤمن" الذي يرى الأشياء بنور الله ويشعر شعوراً قوياً أن الله معه في كل حال، وأن الحب أسمى وأقوى وأشد فاعلية من جميع البراهين النظرية.

وأغلب الظن أن الله تعالى عُرف بالحب لا بالعقل ..! لأن العقل في الغالب معزول عن المعرفة الإلهية: فمع وجوب التفرقة الفارقة هنا بين المنطق والجدل من حيث أن:" المنطق يبحث عن الحقيقة من طريق النظر المستقيم والتمييز الصحيح. أما الجدل فبحثُ عن الغلبة والإلزام بالحجة، قد يرمي إلى الكسب والدفاع عن مصلحة مطلوبة، وقد يتحرى مجرد المسابقة على الخصم وإفحامه في مجال المناقضة واللجاج"[1].

أقول؛ مع وجوب مثل هذه التفرقة الفارقة بين ما هو منطق وما هو جدل، فالجدل أظهر ما يكون تعبيراً عن نزعة العقل في آفات ثلاث؛ أولها: إغراء الناس بالمماحكة بالقشور دون اللباب من حقائق الأمور. وثانيها: إثارة البغضاء والشحناء على غير طائل ولعاً بالغلبة والاستعلاء بدعوى العلم والصواب. وثالثها: إشاعة الخلاف بين الآراء جماعة بعد جماعة إلى غير نهاية يقف عندها ذلك الخلاف[2]. فأنت تبحث بالعقل المشكلات اليومية والمبادئ المفروضة، وبالعقل تسن الحجج المنطقية لتجادل بها مَنْ تود

---

(1) عباس محمود العقاد : التفكير فريضة إسلامية؛ منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت د/ ت؛ ص 28 .

(2) عباس محمود العقاد : المرجع السابق؛ ص 31. ويزيد العقاد - طيب الله ثراه - آفة الجدل في هذا الصدد كونها تؤدي بالضرورة إلى انقسام الأمة إلى شيع، وانقسام الشيعة إلى فرق، وانقسام الفرقة إلى شعب وفروع حتى لا تبقى فئة واحدة على رأى واحد، وإن قلت في العدد وصغرت في منزلة التفكير (نفس الصفحة). وتحديداً لمعنى العقل المقصود من جانبنا يلزم الإشارة إلى أن هنالك مزالق نظرية يمكن أن يفضي إليها الإغراق في تمجيد العقل في مجال الفلسفة ودوره في تأويل المعتقد الديني؛ لأن هذا المعتقد الديني نفسه لا يقتصر على ما يكشف عنه العقل بنوره الطبيعي، بل يتخطاه بحكم مصدره السماوي المتعالي. وما لم يحدد الباحث بوضوح ميدان العقل وميدان الإيمان تعذر عليه إساغة ما يخرج عن نطاق العقل أو التآليف بينه وبين ما يدخل فيه، ومهما بالغنا في الرفع من شأن الإنسان، فينبغي إلا نغفل عن أن المقدرات الإنسانية غير المقدرات الإلهية؛ وأن الفلسفة؛ وإن كانت رديفة الدين؛ فهي في الحق شيء والدين شيء آخر (راجع: د. ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي؛ دار النهار؛ الطبعة الثالثة؛ بيروت سنة 1982م؛ ص 252 - 253).

مجادلته لتقنعه بشيء ما يفرضه هواك، ثم تتلذذ بانتصارك عليه وإفحامك له، وتنتشي فرحاً كلما فزت بالعقل على خصمك فتثني على العقل؛ لا لأنه عقلك عن صفات مرذولة كنت تقع فيها - وأنت تدري أو لا تدري! - ولكن لأنه أعانك على نصرة هواك وأثار فيك حب الغلبة والاستعلاء؛ فما دخل معرفة الله ها هنا بالعقل؟! وأي عقل تلك أوصافه له تحصيلٌ بمعرفة الله؟!

يُعرَفُ الله - تعالى الله عن المعرفة!- بالله لا بالعقل. أما العقل فهو من العجز بحيث لا يَدلُ إلا على عاجز مثله. العقل عاجز عن أن يعرف نفسه؛ وإلا فما وقع الخلاف البادي بين المتحاورين والمتجادلين من أجل نصرة هواهم على سواهم، بل لو كانت هناك معرفة حقيقية يتوصّل إليها العقل في ذاته ما صحَّ أن يكون ها هنا خلافٌ ولا نزاع ولا شقاق يؤدي بالضرورة إلى ذهاب الريح!. أفئن دَلَّ ذلك على شيء، فمدلوله الأقوى أن"الوحدة العقلية" مفقودة أو تكاد بين الناس، فكيف يتأتّىَ لي الزعم بعد ذلك أن تكون هي هي المقياس الصالح لمعرفة الله؟!

إنما المقياس الصالح لمعرفة الله هو "الحب"؛ فالله بالحب لا بالعقل عرفوه !. ولو لم تكن هناك موهبة إلهية تمكن الموهوبين بقدرة المعرفة بالله عن طريق المحبة ما جاز أن يكون الله معروفاً بغير هاته الوصلة الروحية أو تلك الصلة الكمالية مِنهُ في عباده المقربين. وليس من شك في أن هذا الطريق الأخير "طريق الحب" لهو نفسه الطريق الذي يُعمّق من سلطان الدين في القلوب، ويُعلي من شأنها - بتفعيل الدين وتثويره - ليهبها (أي القلوب) مثل هذه الدرجة الواعية: أعني تلك الوصلة الروحية التي تكشف على الحقيقة قوة الدين وأغواره الدفينة في نفوس المؤمنين .. "والمرء مع من أحب".

ليس هناك شعور قط أقوى ولا أنبل من ذلك الشعور الذي تكشف التجربة الروحية عنه الغطاء. ففي تلك التجربة نفسها تشعر الروح بوعيها المتسامي وذاتيتها المتعالية وحيويتها الباطنة والحاضرة دوماً في رحاب الله؛ تماماً كما تشعر بتحررها عن العلائق والأوهام والشواغل ومعاقرة الآفات. ومن هاهنا تكون "تربية الشعور الديني" قائمة على "الحب" وكامنة في هذا التحرر : تحرر الروح من سطوات الأغيار. لكن هذا التحرر ليس مجرد كلمة فارغة من الدلالة ليست بذات معنى يمكن أن تقال، بل طريق شاق طويل كله مكابدة وعناء، في نهايته يجيء مثل هذا التحرر، لكنما البداية إنما هي فضائل كريمة تُذكّي النفس وتترقى بها عروجاً في طريق الكمال:

البدايةُ جهادُ والنهايةُ اتصالُ .

## (2)

أولى هذه الفضائل وأَوْلاها فضيلة الجهاد الذي تتحقق فيه هداية السبيل؛ والجهادُ عملٌ دائبٌ وعبادةٌ وتكليفٌ ورباطٌ .. الجهادُ هو الذي يخلق للإنسان قوة تمهد لسلطان الايمان أن يستقر في قلب الجاهد، فتمنع عنه خواطر التعطيل والانحراف ليتفجر من الجاهدة نور يهدي به الله إلى سبيله .. لاحظ قوله تعالى:" والذين جاهدوا فينا لنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا "(العنكبوت: آية96)، أي الذين يعملون ( والعمل جهاد) بما يعلمون، يوفقهم الله ويهديهم إلى ما لا يعلمون حتى يكونوا علماء حُلماء؛ وتلك هى "علوم المعارف"، مواريث أعمال القلوب. قال بعض السلف نزلت هذه الآية في المتعبدين المنقطعين إلى الله سبحانه وتعالى، المستوحشين من الناس، فيسوق الله تعالى إليهم من ذوات نفوسهم مَنْ يُعَلِّمَهُمْ أو يُلْهِمَهُم التوفيق والعصمة، وإليه الإشارة بقوله تعالى:" ومن يتق الله يجعل له مخرجاً "؛ قيل مخرجاً من كل أمر ضَاق على الناس، ويرزقه من حيث لا يحتسب، أي: يعلمه علماً بغير تعليم، ويفطنه فطنة بغير تجربة، أي: بالشاهد الصحيح والحق الصريح.

وكلما تقدّم الجهادُ مثل هذا الحب العلوي الذي يستشعره قلب العبد المؤمن مأخوذاً من عين الإتباع لسيد الخلق - صلوات ربي وسلامه عليه - في قوله تعالى:" قل إن كنتم تحبُّون الله فاتَّبعُوني يحببكم الله"(آل عمران: آية 31)؛ صَارَ بالتحقيق فضيلة ماضية لا صعوبة فيها ولا مشقة، وصارت التربية الروحية على هذا النهج النبوي المكرّم هى النموذج الذي ينتهجه الصالحون العابدون العارفون لله من طريق المحبة.

وأوّل درجات التربية للشعور الديني تكمن في سد ذريعة العناء تُلقيها الخواطر: بحذف الخواطر الرديئة، والنهوض بالجملة للتحقق من خواطر اليقين الايماني مع العصمة الدائمة بالرقابة الإلهية على العمل، وعلى الفعل، وعلى التصريف فيما يفعل العبد وفيما يقول، وهو مما لا يتمّ بالمطلق بغير جهاد ومكابدة. وفي الأثر أن كل قلب أجتمع فيه ثلاثة معان لم تُفارقه خواطر اليقين؛ ولكن يضعف الخاطر ويخفى لضعف المعاني ودقتها، ويقوى اليقين ويظهر؛ لأن هذه الثلاثة جميعاً هى فيما يبدو مكان اليقين في القلب، بها جميعاً يقوم فيه سلطان الايمان ناهضاً غير خَذْلان.

تمثل تلك المعاني الثلاثة في "الايمان"، "والعلم"، "والعقل". فإذا لم يكن القلب يخلو منها صار مخصوصاً بصفة أهل الإيقان أولئك:" الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله؛ ألا بذكر الله تطمئن القلوب"؛ هؤلاء هم المخصوصون بتجليات السكينة القلبية التي أنزلها الله - تباركت عطاياه - في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم.

على أن العقل هنا في هذه الثلاثة ليس هو العقل المنطقي النظري الاستدلالي المحدود، والمقرون في الوقت نفسه بآفة الجدل والخصومة؛ بل هو عقل القلب، إذْ العقل المنطقي النظري الجدلي قد يكون فيه هلاك صاحبه مع عدم الاحتراز أو قلته. في حين "عقل القلب" وحده هو الذي يخلِّص الإنسان من الجهل ومن العمى: "عقل القلب"؛ وليس "عقل العقل" المجرَّد من ضياء الموافقة ونور البصيرة.

والقلب العاقل وحده هو الذي يسمع خطاب الحق فينظر بنظر الله. وعقل القلب أو القلب العاقل هما في الحقيقة عين البصيرة الايمانية التي ترى بنور الله ما لا يراه المبصرون المحجوبون في نفس الحال: المبصرون بحاسّة البصر كجارحة، والمحجوبون بحجاب النفس الظلمانية عن نور البصيرة؛ إذ ليس افتقاد البصر قياساً إلى افتقاد البصيرة حجاباً ولا عَمىً: " أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُوْن لهُمْ قلوبٌ يَعْقِلُوْنَ بِهَا أَوْ آذانٌ يَسْمَعُوْنَ بِهَا، فإِنَّهَا لا تعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى القلوْبُ التِي فِي الصُّدُورِ "(1).

أي نعم..! إنما القلب موطن الايمان لا ريب خزانة من خزائن الملكوت، فقد وجب أن يكون محفوظاً على الدوام بنور الايمان إذا كان الدين الواصب شرعته ومنهاجه وفيض أسراره ومنازل أنواره .. كتب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - رضيَ الله عنه - إلى أمراء الأجناد ينصحهم ويعظهم ثم يوصيهم: " أحفظوا ما تسمعون من المتعظين، فإنهم ينجلي لهم أمور صادقة"، وإنما كانت هذه المنجليات هي من فيض أسرار الايمان.

وكان أبو الدرداء يقول: " المؤمن ينظر إلى الغيب من ستر رقيق؛ والله إنه للحق يقذفه الله تعالى في قلوبهم ويجريه على ألسنتهم". وقال بعض العلماء: " ظنُّ المؤمن كهانة "؛ أي كأنه سحر من نفاذه وصحة وقوعه. وقال أحدهم: " يد الله تعالى على أفواه الحكماء لا ينطقون إلا بما هيأ الله عز وجل لهم من الحق". وأثر عن بعضهم أنه قال: " لو شئت لقلت إن الله يُطلع الخاشعين على بعض سره "(2).

فمن حق مَنْ شاء حين يشاء أن يستغرب مثل هذه الأقوال، وأن يستهجن قائليها، ولكنه لن يكون قد تربى سلفاً على فهم الشعور الديني العميق، ولا عَرَفَ من الطريق مبناه ولا أسسه ولا مغزاه، فما هو في الأصل (= الطريق) إلا نور الحكمة يتراآى

---

(1) سورة الحج : آية 46 .

(2) راجع هذه المتصلات في كتاب أبي طالب المكي : قوت القلوب؛ مطبعة الأنوار المحمدية، القاهرة سنة 1405 هـ - 1985م، جـ 1، ص 265 وما بعدها . وسنعتمد على كتاب المكي كثيراً في دراستنا للمخطوطة وفي التحقيق على السواء؛ وذلك لأنه من أمهات الكتب الصوفية الأصيلة لا غنى لباحث عن النظر في فنونه وآدابه أو أهم المسائل التي تناولها صاحبه بمنهجية التصوف الذوقية.

لهم بمقدار ما ينكشف الحق لمثل هذه القلوب المؤمنة العاقلة عن الله حكمته، كما جاء في تفسير قوله تعالى:"يؤتي الحكمة من يشاء"، قيل "الفهم" في كتاب الله.

فلئن كان من حق مَنْ شاء أن يستغرب هذه الأقوال أو يستهجن قائليها، فليس من حقه أن يردَّها إلى مصدر غير مصدرها الديني فيما يكشفه المضمون القرآني؛ فمن غريب الملاحظات أننا نجد من بيننا من يروح فيقول إن المعارف الصوفية مستقاة من مصدر غير إسلامي، غنوصي مثلاً أو هرْمَسي يوناني أو فارسي، هندي أو مسيحي أو بوذي أو صابئي، أو ما شابه ذلك من مصادر خارجة عن الإسلام أو خارجة عن مضمون القرآن. ثم يحلو له من ثمّ نسبة الشخصيات الصوفية الكبيرة التي اعتمدت هذا "الفهم" إلى أصول غير أصولها أو إلى مصادر غير مصادرها التي انطلقت منها بعد أن أوقفت توجهاتها عليها بالكلية. إنما الحكمة التي يأتيها الله من يشاء لهى "الفهم" الذي يلقيه لعبده في كتابه من طريق الذوق والفتح والوهب وخصوصية الإدراك، أو من طريق "النور" الممنوح لعبيد الاختصاص. وقد قيل في قوله تعالى:" يا أيها الذين آمنوا إنْ تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً"؛ إنه "النور" تفرقون به بين الشبهات، و"اليقين" تُفَرِّقُوْنَ به المشكلات؛ ومن أصدق من الله قيلاً:"واتقوا الله ويعلمكم الله"[1].

وفي ملكوت القرآن ذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، ومن أجل تربية وجدانية ناهضة ونابضة بالحياة الروحية، قال أهل البصائر الذين حفظوا قلوبهم بنور الايمان الثابت الدائم الوَاصِب المترقي بالزيادة إلى عين اليقين، قالوا : إن أول ما يَرِد على القلب الخواطر، وهو حديث النفس، ثم الميل، وهو ميل الطبع إلى العمل، ثم الاعتقاد؛ ثم حكم القلب بأن ينبغي على الفعل أن يُفعل، ثم العزم، وهو عزم الإنسان أخيراً على الفعل في تصميم، أي: انتقال الإرادة إلى مجال التنفيذ الفعلي.

## (3)

فهذه كما ترى سلسلة أخلاقية تربوية تتأسس على مراقبة الإدراك، تبدأ بالخاطر الوارد على القلب، وتنتهي بالفعل (أي العمل) وترتد في البداية والنهاية إلى فضيلة الجهاد وإلى شرف المجاهدة، ولكن الذي يغذى في المجاهد عروق المجاهدة الضاربة بدماء الحياة الروحية هو "الحب"، فلولا الحب ما كان الجهاد فضيلة المجاهدين[2].

---

(1) سورة البقرة : آية 282 .

(2) سنخصُّ المجاهدة عند الصوفية بحديث طويل في تناولنا لمراقبة الأنفاس؛ لأنها مفتاح الطريق، لا يستغنى عنها الصوفي لا في البداية ولا في مراحل تطوره الروحي؛ حتى حين يبلغ من الطريق غاياته؛ إذْ لا بد له في جميع حالاته المرحلية من جهاد .

ولما كانت الخواطر هي المحركات للإرادات، فإن النية والعزم والإرادة إنما تكون بعد خطور المنويّ بالبال لا محالة. فبداية الأفعال الإنسانية تكون في الخواطر، فأنت لا تفعل الفعل بحركة آلية تلقائية كما لو كنت آلة، ولا تفعله بحكم الغريزة كما لو كنت حيواناً، ولكن تفعله بخاطر يرد على القلب يحرك البواعث، والبواعث تحرك الرغبة، والرغبة تحرك العزم، والنية تحرك الأعضاء. وهكذا فالخواطر تحرك الرغبة ضرورة وتدفعها إلى الفعل إن كانت تدعو إلى الخير وهو مما ينفع في الآخرة؛ فإنها تسمى "إلهاماً"، وإن كانت تدعو إلى الشر، وهو مما يضرُّ في الآخرة فإنها تسمى "وسواساً". هكذا يُطلعنا الصوفية على أنهم بالفعل قد أسسوا لعلم الاحترام؛ أسسوا للأخلاق وللتربية، ولاحترام المرء لذاته ولحقيقته الأصلية، ولوجوده الإنساني المكرّم؛ كونه من صنع الله.

ولكم نجد أصولاً صوفية لا حصر لها لعلوم التربية والأخلاق ولعلم النفس بمعناه الحديث. صحيحٌ أن اللغة في هذه العلوم حديثة نسبياً والمصطلح قد يبدو في ظاهره غير المصطلح، لكن المضمون واحد. ونحن حقيقة لو استرشدنا في مؤسساتنا التربوية والثقافية بمباحث الصوفية في هذه العلوم ودقائق تخريجاتهم لها؛ لاستطعنا أن نمتلك ذخيرة روحية هائلة تفيد الناشئة بمقدار ما تفيد الإنسان المؤمن في مسيره ومصيره.

وإنما تأتي التربية للشعور الديني دُرْبة على معرفة الخواطر والتفرقة الفارقة فيما بينها، والوقوف على فوارقها في مسارب النفس وبواطن الضمير، ثم استعداد المرء على أن يعمل بمقتضي الصحيح الخيِّر منها ويترك وراءه ما عداه: خليط عجيب من المحبة المتداخلة مع المعرفة، ومزيجٌ غريب من المعرفة التي قوامها في ضمير العارف سلطان المحبة.

على أن معرفة الخواطر الإيمانية والتفرقة بينها وبين الخواطر الشيطانية والنفسية من الضرورة التربوية في عناية الصوفية الأوائل بهذا الشأن، وليس بغريب أن نرى الجنيد يُولي الخواطر والإشارات واللحظات أهمية كبيرة؛ وبخاصة في كتابه الذي نشرع في تحقيقه: أعني كتاب "السّر في أنفاس الصوفية"، أو حتى في غير هذا الكتاب، حيث يقول:

"اللحظة كلام القلب، والخطرة كلام السر؛ والإشارة كلام الخفاء".

أو يقول:" أهل القلوب ابتلوا باللحظات؛ وأهل السر ابتلوا بالخطرات، وأهل الخفاء ابتلوا بالإشارات". أو يرمز إلى أسرار القوم فيها فيقول في إحدى إشاراته:" إن لله عباداً يَرَوْنَ ما وراءهم من الأشياء : يَرَوْنَ أحوال الدنيا بلحظات قلوبهم، وأحوال الآخرة بخطرات سِرهم، وأحوال ما عند الله بإشارات خفيهم"؛ إلى أن يعطي الإشارة مقصودها

لديه فيقول:" اللحظة كفران، والخطرة إيمان، والإشارة غفران"[1]؛ على معنى أن ملاحظة الأغيار كفر، ولا كفران أشدُّ في قانون المعرفة من ملاحظة الأكوان دون المكوّن. وخطرة الإيمان تحقيق؛ ولا تحقيق أعلى من يقين الإيمان على التحقيق. وإشارة السِّر من الغفران؛ ولا غفران أدق ولا أصدق من مناجاته تعالى بالمغفرة والرضوان.

وما من شك في أن عناية الصوفية بالخواطر واللحظات والإشارات سببٌ مباشرٌ لتملكهم زمام مَعَارف النفس من أقرب طريق، ووقوفهم على أسرارها وإحاطتهم بكيفية مجاهداتها وترويضها قطعاً على طلب المعالي من الأمور. ومن أجل هذا قالوا: " خاطر الخير سببه الملك. وخاطر الشر سببه الشيطان"؛ كما قال ابن مسعود رضي الله عنه:" وقد روينا من طريق مسند في القلب لَمّتان: لَمّة من الملك إيعادٌ بالخير وتصديقٌ بالحق. ولَمّة من الشيطان إيعادٌ بالشر وتكذيبٌ بالحق"[2].

ومن صدق العزائم في توجُّهات القلوب المستنيرة بنور الإيمان أن يُرَبِّي العبد كل ما يرد عليه من خير الخواطر؛ يذكيها لتكون "فعلاً" يجزى عليه ويثاب أحسن المثوبة وأفضل الجزاء، وأن يحفظ قلبه بسياج التقوى إذا ما ورد عليه خاطر الشر: يقلعه ويقمعه قبل أن يصير إرادة تنهض بالفعل على التحقيق.

وبماذا يتمّ حذف الخواطر الشريرة ؟ .. بالاستعاذة بالله من نزغات الشيطان كما في قوله تعالى جل ذكره :"وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله، إنه هو السميع العليم". وإذا تقوّى في القلب نور الإيمان؛ تقوّت تباعاً نافذة البصيرة المانعة عن النزغ والتلبيس، تأمل قوله تعالى:" إنَّ الذين اتقوا إذا مسّهم طائفٌ من الشيطان تذكروا فإذا هم مُبصرون". تذكروا ماذا ؟ وأبصروا ماذا ؟!

تذكروا أن الله رقيب عليهم فشاهدوه بقلوبهم مشاهدة بصيرة على وعي من حقيقة اليقين. هذه البصيرة خطفة من عبقرية مُبصرة ناتجة عن التذكرة، هي لمحة فريدة من الإدراك العلوي. والتذكرة حركة قلبية تتولد عن فعل التقوى: أعني النور الإيماني الصادق في الترقية اليقينية المحفوظة داخل تلك اللطيفة المشار إليها بالقلب.

وأنت ترى في كل هذا كله؛ فعالية الجهاد حركة معمولاً بها كل العمل، لا تعطل لحظة واحدة من لحظاتها الشريفة، إنْ في الشعور وإنْ في العمل. وإنها لتَمْضِي عملها وتحقق

---

(1) أبو القاسم الجنيد : السر في أنفاس الصوفية؛ م رقم (95) تصوف غير مفهرس بمعهد المخطوطات العربية؛ (لوحة 4 ش؛ 4 ي)؛ وله راجع : أدب المفتقر إلى الله؛ ضمن رسائل في التوحيد؛ مخطوط رقم 134 توحيد بمعهد المخطوطات العربية؛ (لوحة 47 ى) .

(2) أبو طالب المكي: قوت القلوب؛ جـ 1، ص 122 - 123 .

طريقها في اللحظة الخاطفة والخاطر اللمّاح؛ وذلك لأنها فعالية (= المجاهدة) تتحكم في أدق الدقائق لعمل النفس الباطني، وإنها لقدرة لا تتهيأ لأحد إلا لأولئك الذين اكتسبوها بالنظام المقرّر في طريقهم، وبالأركان التي وضعوها قوائم لهذا الطريق: فعالية للجهاد وتمرين العبد وتدريب لنفسه وتهيئة له للاتصال بالحقيقة الإلهية، فضلاً عن كونه يحقق أكبر طاقات الطمأنينة القلبية والسلام النفسي ويجلب السعادة الداخلية التي يعز وجودها ويندر فيمن أرادوا أن يعطلوا نفوسهم وقواهم من تلك الفعالية الجهادية: أساس الإيمان والتقوى والتذوق لمعطيات الطريق.

ولك - إنْ شئت - أن تتصوّر أنه كلما مرّت "اللحظة" خاطراً ولم تتداركه ولم تضمحل صارت شهوة؛ وهنا تكون اللحظة كما في إشارة الجنيد السالفة كفراناً. وإذا لم تتدارك الشهوة صارت طلباً؛ وإذا لم يتدارك الطلب صار عملاً فعلياً مُحققاً في الواقع الفعلي. وسلطان الإيمان زاجرُ لكل هذا؛ وفوق هذا؛ إذا ما كان علوّ كل قلب على قدر إيمانه؛ لأن الإيمان في هذه الحالة هو هو "البصيرة القلبية" ذات القوة المانعة عن شرور الخواطر من جهة، ثم هو هو القوة الدافعة من جهة أخرى إلى خير الخواطر وتذكيتها بفضل الله. ولنلحظ ارتباط اللحظة بالخاطر زماناً ومكاناً، وجوداً وعدماً، حضوراً وغياباً، الأمر الذي يؤكد دقة كل منها في تفعيل السلوك الإنساني، فهذه اللحظة قد تتحول في النفس البشرية إلى عمل ضخم وكبير. وقد تنقلب بفعل الخواطر الشيطانية في نفس الوقت إلى كوارث آدمية. هي النَّفَس الذي قال عنه أبو العباس بن عطاء: في نَفَس واحد نجاة العبد؛ وفي نفس واحد يكون كافراً بالله. وليس بعجيب عندنا - لأهمية الخواطر ومدى عناية الصوفية بها - أن نجد الجنيد في كتاب "السِّر في أنفاس الصوفية" كما قلنا، بل وفي غير هذا الكتاب أيضاً، يُفرد - هو وزملائه من الصوفية الأُوَل الذين عاصروه ولازموه في صُحبة الطريق - للخواطر وللَّحظات وللإشارات مساحة وافية تجيء فيها الإشارة لماحة ودالة، فوق كونها معبرة عن أذواق القوم ومواجيدهم: ذات غور عميق في أسرار الطريق.

## (4)

إذا نحن لم نستطع أن نتعرّف الطريق، ولا أن نمضي فيه بجد لا هزل فيه، ولا أن نفهم مقاصده وغاياته، ولا أن ندرك أهدافه وقيامها في بواطن أصحابه وضمائرهم الدينية والمعرفية، فلا يجوز لنا بالمرة - تحت دعوى العقل والمعقولية - نقده ونقد المنتسبين إليه؛ لأن مثل هذا النقد فوق كونه خبطَ عشواء فهو ضد منطق العقل نفسه. الطريق يكون "بالتعرّف" قبل النقد .. وهل يصحُّ في منطق العقل نفسه أن ننقد شيئاً قبل أن نعرفه ؟!.

هل يجوز في حكم العقل أن نضرب بالعقل في طريق لم يقم أساساً على العقل والمعقول؟! الطريقُ لِسَانُ صِدْقٍ؛ وبين العقل والصدق حدود وسدود وحواجز وقيود. قد يُقال: إننا نعرف الطريق حين نقرأ عنه، وها نحن أولاء قد قرأنا عنه الكثير فلم نستسغ ما فيه، فرفضناه رفض العارف لا الجاهل!!. وهذا غير صحيح؛ لأن القراءة وحدها لا تُعَرِّف الطريق، ولا تجعل منه مادة حياة، ولا تبيِّن مَدَاخله ولا مَسَاربه ولا مواطن قوته ولا مجاري التفكير فيه. ولو أنك قرأت التصوف من مجرِّب بعد أن تأخذه تجربة وحياة لتذَوَّقته، وَأحسَسْتَ به، وشعرت شعور الشاعرين بمدى صدق رجاله في كلماتهم الدالة على أحوالهم، عندها يظهر لك الفرق الفارق بين باحث يدرس التصوف من الخارج وهو معزول عن "النور" يتبدَّى الذي يدرسه ظلمة ولو كان مغرماً بشذور العارفين، وبين يقين متحقق ذَاق الطريق واستبان له نوره على يقين من ذلك النور.

التَّعَرُّف لمذهب أهل التصوف لا يتأتى بالمقروء وكفى، ولا تكفي القراءة فيه أن تجعل من القارئ عارفاً، هو علاقة لا قراءة، ولأن كتب القوم أحوال قلوب ومناجاة سرائر؛ وأحوال القلوب ومناجاة السرائر حياة، وحركة، وفعل، وإيجابية، وتلقي، وإلقاء، ولقاءٌ بالحقيقة لقاءاً مباشراً يتعانق فيه الصوفي مع المطلق، ومعانقة الصوفي للمطلق؛ حبٌّ، وتبتلٌ، وانقطاعٌ، وشعورٌ دائمٌ بالمعية، وليس هو من قبيل إدعاء العقل للمعرفة!

فما المطلوب إذن؟.. ولماذا كل هذه التقريرات الصارخة بما يكشف عن معاداة العقل البشري المكرَم سلفاً من عند الله؟!

من الواضح أننا لا نعادي العقل ولا نخاصمه لمجرد المعاداة والمخاصمة، وليس لمثلنا أن ينزع نزوع المعاداة والخصومة للعقل وهو أَعْتَرِف بدايةً بحدوده، ثم كيف لمثلنا أن يعادي النعمة الإلهية الممدوحة من عند الخالق، جل وعلا، لكننا نُفَرِّق هنا بين عقلين: عقل منطقي استدلالي نظري محدود مُرَادُه الجدل والمنازعة والخصومة ونصرة الهوى وتشهي الغلبة والاستعلاء. وعقل غريزي عملي فطري مفتوح. الأول: بإزاء التصوف مرفوض؛ لأنه عاجزٌ لا يدل إلا على عاجز مثله. والثاني: مقبول لأنه يحيل إلى ما بعده، وإلى ما فوقه من مراتب الوعي والإدراك. الأول: ينكر التجربة الروحية ويسخر منها ويتندَّر عليها. والثاني: يصدقها ويعمل على شرحها وتحليلها وبيان فوارقها في منبت الشعور وقرارة الضمير. المطلوب إذن أن تعرف شيئاً عن علوم القوم، فإذا عَرَفْتَ فالْزَم: الْزم العمل، ودع عنك الجدل، وأدخل - إنْ أرَدْتَ - هذا الرحاب العلوي الأكرم بأدب

الافتقار والتسليم، وَذُقْ مَذَاق القوم ثم انظر .. ماذا ترى ..؟!!.. ألق عصاك واترك عكازك: نفسك أو عقلك، ألق عصاك؛ فهذا جانب الوادي!!.

هذا الطريقُ مبنيٌّ على أركان لا يتخطاها إلى عبث العقول: العقل عكاز الغافلين! وهذا الطريق العلوي الأكرم مبنيٌّ على الحب، وعلى العاطفة والوجدان، وعلى معاناة التجربة. هذا الطريق مبنيٌّ على "البُرْقة المحرقة" كما جاء في تعريف الشبلي للتصوف[1].

سأل رجل أحد الأولياء أن يقرأ عليه تائية ابن الفارض فقال له: دَع عنك هذا..! مَنْ جَاع جوع القوم، وسهر سهرهم؛ رأى ما رأوا ...!". وإليه الإشارة من قول الجنيد وهو يصيب فيه هذا المعنى:" ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، ولكن عن الجوع، وترك الدنيا، وقطع المألوفات والمستحسنات"[2]؛ وفيه ما يثبت أن التصوف فاعلية ذوقية: سُلوبُ الذات عن كل ما هو مستحسن مألوف، ومفارقة أنماط التَّعوّد وكسرها بالكلية، وقطع الألفة المستحسنة لكل ما هو مرغوب فيه، وأن طريقه ركوب المتاعب وممارسة الشدائد والمشقات، وأن المقولة فيه ليست تجدي نفعاً لصاحبها بالقياس إلى التجربة، وأن الصوفية أرباب أفعال لا أصحاب أقوال.

لما كتب ابن عطاء الله السكندري كتابه " التنوير في إسقاط التدبير"؛ تلوّنت عباراته فيه بألوان الأدب الرفيع، وأخذت تتنوع في تجربته، وتتلاحق أحواله فيها مع كل لون في كل حال، فجادت أنفاسه بكلمات حرة طليقة تكتب بدماء القلوب؛ عبرت عن نفس المعنى السابق تقريباً؛ ولكن بلونه هو، وبمذاقته هو، حيث قال:" فإذا أردت الإشراق والتنوير فعليك بإسقاط التدبير، وأسلك إلى الله كما سلكوا، تدرك ما أدركوا، أسلك مسالكهم وأنهج مناهجهم، وألق عَصَاك فهذا جَانب الوادي"[3].

ألق عَصَاك .. فهذا جانب الوادي ..!!.. إنها لإشارة مقطوعة قطعاً من نَفَس صاحبها، منزوعة من بواطنه وأعماقه؛ دالة على تجربته في الطريق: قطعة معاناة خالصة،

---

(1) الرسالة القشيرية: تحقيق معروف زريق، وعلي عبد الحميد بلطه جي؛ طبعة دار الجيل، الطبعة الثانية؛ بيروت سنة 1990م؛ ص 282. ولنلحظ أن البُرْقة المحرقة تعني الأرض الغليظة التي فيها حجارة ورمل وطين، فاستعارة هذه البُرْقة ليكون التصوف موصوفاً بها معناه أن الصوفي لا يجد طريقه مفروشاً بالورود، بل يلزمه الجهاد والمكابدة ومعاناة السير فيه إلى أقصى حدود؛ فيها وجد من صعوبات في مسيرته، فعليه أن يجاوزها ويجاهد، ولا يتوقف أمام القواطع والعقبات. ولعلَّ هذه الإشارة نفسها مسنودة على المفهوم الحقيقي للتقوى ومتكئة عليه، فليست التقوى سوى مثابرة وجهاد في طريق كله عوائق ومتالف ومعاطب وأشواك !.

(2) أبو عبد الرحمن السُّلَمي: طبقات الصوفية: تحقيق نور الدين شريبة؛ مكتبة الخانجي، القاهرة: الطبعة الثانية سنة 1406 هـ - 1986 م: ص 156 وما بعدها.

(3) ابن عطاء الله السكندري: التنوير في إسقاط التدبير؛ طبعة صبيح؛ القاهرة سنة 1390 هـ - 1970 م ؛ ص29 - 30.

لكأنما كتبها بكل ألوان المقاساة فيه، بكليته الإدراكية والروحية، بالدم لا بالمداد، تدعو إلى خوض غمار التجربة وتذوق علوم الحال وتفريغ المحل لما ينبغي أن يحلَّ. إن هذه الإشارة لهي التعبير الدقيق عن حياة الروح: الحياة التي يجود فيها الشهيد بروحه؛ فكما أن الشهيد يبذل دمه قرباناً لتلك المعاني الوجودية الكبرى: معاني التضحية، معاني الفداء بكل معانيه، فكذلك المتصوف يبذل نفسه كلها، وحياته كلها، ويرفض دنيا الأغيار بالكلية حين يخوض التجربة "خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور"، ليواجه عالم الروح قرباناً لمن يحب، ولمن يعشق، ولمن يدين له بكل الولاء .

حقاً .. إن بقاءنا كله إنْ هو إلا مجرَّد "لحظة" يتحدُ فيها المرء مع مَنْ يَعشق، وما عليه مطلقاً إذا تجرَّد التجرد كله لينال حظوة البقاء في هذه اللحظة الكاشفة. لحظة العمر التي ترفعه وتزيده رفعة، وتباركه وتزيده بركة، وتزكيه وتزيده تزكية. تلك اللحظة الخاصة المُخلِّصة تصيب جوهر الحقيقة لتقدر الزمن حق قدره، لا .. بل لترتفع على الزمن كيما تتواصل فوق حدود الزمان والمكان في اتجاه السرمدية. لحظة الشهود القلبي والإدراك الذوقي؛ لحظة كشف الحقيقة في باطن الصوفي خالصة من غواشي الدركشات.

هذه اللحظة السامقة العليا لهي هي اللحظة التي يلزم للصوفي فيها إلقاء عصا التعطيل؛ وليس للمرء أن يتعرف تلك اللحظة - وهو في هذا الرحاب العلوي - يعتمد على عكاز العقل ويتعكز على عصى التعطيل. إنما اللحظة التي ينفعل فيها الباطن الحي وتنشط فيها الحماسة الروحية إلى غايتها لهي هي اللحظة التي يبقى فيها الكيان الآدمي موصولاً بالملأ الأعلى من طريق التجربة ومواهب التوفيق. ومن هنا جاءت عباراتهم في الوجد والعشق والمحبة والغيرة والهمَّة والإرادة والحقيقة والأنفاس والخطرات واللحظات والمشاهدة والمعاينة والمكاشفة والمكالمة؛ إشاراتٍ وأسراراً من فيض تلك اللحظات العلوية المباركة.

ألق عَصَاكَ .. فهذا جانب الوادي .. ففي الوقت الذي تدخل فيه وادي الأبرار، أنت لستَ في حاجة إلى عكاز العاطلين!

## (5)

وما بين المحبة كدُعامة تقوم عليها أسس الطريق، والمعرفة كغاية من خلق الوجود الإنساني وفق تفسير ابن عباس للآية الكريمة:" وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إلا ليَعْبُدُوْن"؛ قال أي: ليَعرِفُون، يمكننا أن نطرح مثل هذا التساؤل: أيها أسبق المعرفة أم

المحبة؟ وإذا كانت المحبة سابقة فكيف تكون المعرفة التي هى أساس الخلق متأخرة الدرجة عن المحبة؟ ثم أيهما أعلى في درجات التقريب: العرفان أم الولاية؟.

وللإجابة على هذه الأسئلة يلزمنا النظر أولاً إلى القاعدة التأسيسية، فمن منظور هذه القاعدة التي هى "الخَلْق" تكون المعرفة هى الأسبق؛ لأنها الغاية من الخلق ومن الوجود. والغاية من الخلق معرفة الله والاتصال به والفناء فيه، وتحقق العبد بوحدة الشهود ذوقاً فى حال الفناء؛ وهى العبادة المطلوبة - تماماً كما هى الغاية من الخلق - من طريق الفقه الباطن لمعنى العبودية وتذوّق مقامات الطريق.

ولكن هذه المعرفة تجيء متأخرة عن المحبة في حين تتقدّم المحبة عليها فيما لو نظرنا إلى منهجية التصوف على التخصيص؛ ومنهجيته أن المعرفة هنا ليست نظرية ولا يمكن أن تكون "نظرية"، بل أداة المعرفة "القلب"، فكما أن أداة المعرفة الفلسفية "العقل" فأداة المعرفة الذوقية "القلب". ومن شأن المنهج أن يوصل إلى الغاية ففي هذه الحالة تكون الغاية محبة الله والمعرفة منهجاً وكفى. لكنه منهج يلزمه تطبيق؛ والتطبيق عمل. وليس من اللازم اللازب أن تكون المعرفة بوصفها منهجاً صوفياً كنظرية المعرفة باعتبارها منهجاً فلسفياً، بل هناك فوارق جوهرية بين التصوف والفلسفة، إذ ليس التصوف كالفلسفة بوجه من الوجوه: التصوف تجربة تتحد فيها الإرادة الإنسانية المحدودة بالإرادة الإلهية المطلقة، ويتصل النسبي بالمطلق، والجزئي بالكلي اتصال محبة ومعرفة وفناء، ويكاد يتلاشى المحدود فيما لا انتهاء له ولا حدود.

تفنى الإرادة الجزئية المحدودة في الإرادة الكلية ويذوب المحدود المتناهي في اللامحدود، ويتلاشى المرئي فيما ليس هو بالمرئي ولا هو بالمتناهي؛ وتقوم إذْ ذاك في العبد لطيفةٌ ربانيةٌ مُدركة للغيب المحجوب فيشعر العبد في تلك اللحظات شعوراً دائماً بالامتلاء الإلهي، غارقاً في المعية من وراء الحجب الجسدية والحسية، أو إنْ شئت قلت: من وراء الأسباب والعلائق وعوائق الأشياء، فيُكشف عنه حجب العالم المادي وغير المادي، يكشف عنه الحجب كل الحجب، كائنة ما كانت وأياً ما كانت، فيرى بقلبه ما لا يراه الناظرون بجوارحهم، أو المحجوبون بأحجبتهم الحسية الغليظة. هذه " اللطيفة الذاتية الرقيقة الخفيّة "، مُفَاضَةٌ من جانب الحق بفيض رحمانيته ينكشف للعبد بها - فيما يقول الشيخ حسن رضوان[1] - سَرَيَان الوجود الحق في جميع ذرات الممكنات وسر تجليات الأسماء

---

(1) الشيخ حسن رضوان : روض القلوب المستطاب؛ طبعة ديوان عموم الأوقاف المصرية؛ الطبعة الأولى؛ القاهرة سنة 1322م؛ ص 8 وما بعدها.

والصفات وظهوره في كل مظهر بحسب استعداده كشفاً إيمانياً، وذوقاً روحانياً، وفيضاً احسانياً. وهذا محض فضل ومحض امتنان، وهو مشهد كُلّ العارفين المحققين.

وبمقتضى هذا الكشف تصير المعرفة في مجال التصوف ليست كالمعرفة في ميدان الفلسفة؛ فهي في ميدان الفلسفة نظرية مجرد نظرية لا تشمّ منها رائحة التذوق الروحي ولا الفيض الاحساني ولا الكشف الايماني ولا شيء من هذا كله أو بعضه، إنْ هي إلا بحث بالعقل في حدود ما هو متاح للعقل أن يمضي فيه، وما عدا ذلك فوقوف! إلا أن يحيل العقل إحالة على البصيرة الذوّاقة بعد أن يعجزه الإدراك المحدود عما ليس بمحدود ولا بمشهود. ولنرجئ مسألة "إحالة العقل" هذه على البصيرة الايمانية الذوّاقة لحين الانتهاء من التساؤل الثاني المطروح عن أيها الأعلى في درجات التقريب: العرفان أم الولاية؟.

فقد ظهر لنا فيما تقدّم من الوهلة الأولى أن تداخلاً بين المعرفة والمحبة هنالك من حيث كون أيها الأسبق: المعرفة التي هى أساس الخلق، أم المحبة التي هى مفتاح الطريق ودعامته الأساسية؟ ففي حين تكون المعرفة كنهج صوفي أداتها "القلب" تجيء المحبة هى الأسبق، وحيثما كانت المعرفة هى أساس الخلق من حيث هى الغاية من العبادة تكون المحبة متأخرة عنها، والمعرفة هى السابقة.

وإذا أردنا الإنصاف حقيقةً قلنا إنه لا يوجد فَصْلٌ تامٌ بين أسبقية المعرفة على المحبة أو أسبقية المحبة على المعرفة إلا إذا تعسفناه؛ فليست المسألة هنا مسألة رياضية بحيث يمكن وضع كل من المعرفة والمحبة في حد محدود، فنقول فيما يشبه الجزم: المعرفة أسبق من المحبة، أو المحبة أسبق من المعرفة، لسنا هنا بإزاء منطق رياضي.

نعم ..! نحن هنا بإزاء منطق، لكنه منطق يحكمه الشعور والوجدان بمقدار ما يحكمه الإيمان؛ فالحدود والفواصل فيه غائبة، وليست هى بالحدود العامة التي يتفق عليها الناس، أو قُلْ إن الحدود في مثل هذا المنطق الوجداني موقوفة على تجاريب أصحابها الخائضين لها والقادرين على تفسيرها وتقريبها. وذاتية التجربة هى المعيار الفاصل في الحكم على هذا بالسبق أو ذاك بالتبعية، فما يراه أحدهم تابعاً يراه غيره سابقاً؛ بل من الصوفية مَنْ عُرف بالكلام في المعرفة واختص من بينهم بتقريب الحديث فيها. ومنهم من غَلبت عليه المحبة في خصوصية الطريق واختص بالكلام فيها، وفي النهاية كُلٌ ينطلق بمقدار ما يفتح الله به عليه: أي يتكلم على قدر حاله، وعلى سعة نَفَسِهِ، وعلى حكم وقته.

وعليه؛ فإذا نحن قلنا العرفان أسبق أم الولاية؟ كان قولنا هذا قولاً على وجه التقريب أو الترجيح وليس على وجه الجزم والتأكيد. فدرجةُ الولاية تأتي في الترتيب بعد

درجة النبوة، فكما أن الإلهام الذي أختص به الأولياء هو دون الوحي الذي أختص به الأنبياء، فكذلك الولاية هى دون النبوة وكلاهما عرفان، فهل معنى ذلك أن العرفان، وهو يضمُّها معاً؛ أسبق من الولاية وأعلى من درجتها؟! أم أن العكس هو الصحيح، وهو أن العرفان يندرج في الولاية اندراج الجزء في الكل؛ كما تندرج القطرة في الخضم؟!.

وقياساً على ذلك؛ يمكنك أن تقول: أيها الأتمّ الأكمل: محمد صلوات الله عليه الولي أم محمد النبي؟! لو قُلتَ محمداً النبي هو الأكمل والأتم لحكمت بتأخير ولايته عن النبوة، وهو أفضل الأنبياء جميعاً، وخير خلق الله كلهم؛ لولاه لم تخرج الدنيا كل الدنيا من العدم؛ وتأخير الولاية عن النبوة قولٌ لا يقولُ به صوفي محقق.

صحيحٌ أن النبوة انقطعت عنده صلوات الله وسلامه عليه من حيث الجانب الزمني، ولكن يبقى الجانب الروحي الذي تمثله الولاية، فإذا النبوة فيه تندرجُ - وفق هذا الجانب الأخير - في الولاية اندراج القطرة في الخضم. ولو قُلتَ إن محمداً الولي هو الأكمل لفضلت الولاية على النبوة، ومن ثم تكون الولاية أعمَّ وأشمل من النبوة، ودخلتَ بهذا القول في الدائرة المحظورة، دائرة تفضيل الولاية على النبوة. ولكن من جهة أخرى لو قلتَ إن محمداً الوليّ صلوات الله وسلامه عليه هو الأكمل لقلت في الوقت نفسه أن الولاية باقيةٌ في الناس إلى يوم أن تقوم فيهم الساعة، وإلا فمن أين يستمد الأولياء مَدَدَهم فيما لو جاز انقطاع الولاية المحمدية كما انقطعت النبوة بوفاته صلوات الله وسلامه عليه، ولو لم يكن مثل هذا القول جائزاً عندك لشطبتَ على كلمة الولاية من أساسها فلا تقوم لها في الإسلام قائمة، وهو بالطبع مما لا يجوز!.

ومن هنا؛ فقد تجد مبرراً قوياً لدى مَنْ قالوا من الصوفية باستمرار الولاية المحمدية (= البعد الروحي) رغم انقطاع النبوة (= البعد الزمني)، والدليل عليه استمرار الولاية في الناس، فالولي يستمد ولايته من ولاية رسول الله، الولاية الكبرى والباقية، فهو صلوات الله عليه مدد الأولياء والعارفين إلى يوم القيامة، لكن تفضيل الولاية على النبوة بمعنى أن الأولياء أفضل من الأنبياء بإطلاق، فهو أمر لا يعقله عاقل، ولا يلفظ به سوى مخبول، ولا يقول به صوفي يعرف مقام النبوة بمقدار ما يسلك كيفية الصلاة عليه على وجوب الفرض أمراً من الله، ويذكره في حِلِّه وترحاله، ويمضي في طريقه على سنن الإتباع والموافقة، ويدرك أنه "النور" الذي يستقي منه الأولياء نورهم؛ فلولاه صلوات الله عليه ما كانت ولاية، ولا كان إسلام، ولا خَرَجَتْ الدنيا أصلاً من العدم.

تلك جزئيات تفصيلية أثرناها فيما بين المحبة والمعرفة أو بين الولاية والعرفان، يغلب فيها الترجيح على التوكيد، والتقريب على الجزم؛ فقد تجد نصوصاً لدى المتصوفة تقدِّم الولاية على العرفان، وأخرى تعكس الأمر، لكن الثابت هو أن الولاية بين مرتبتين: مرتبة النبوة وهي للأنبياء، ومرتبة العرفان وهي للعارفين، فالولاية أعلى درجة من المعرفة، وإن كانت المعرفة والولاية والنبوة هي جميعاً قمم التطور الروحي والارتقاء الذوقي، فلو أنك قلت العارفين عمَّمت بالعرفان، ولو قلت الأولياء خَصصتَ الولاية على أعلى درجة من درجات المعرفة، ولكن النبوة وَحْيٌ بإطلاق. ومع ذلك يبقى العرفان في المعدن العارف فضلاً من الله شأنه شأن الولاية: محض امتنان ومحض اختصاص، وهو بذلك يختلف عن مستويات المعرفة النظرية الصادرة عن العقل لاختلاف ملكة التعلق، فالذي يتعلق بالله، ليس كالذي يتعلق بحظ نفسه أو حظ عقله أو حظ هواه.

هنالك فَرْقٌ، وفرقٌ كبير؛ في التَّوجه، مع أن المعرفة في البداية تكون مكتسبة، وفي اكتسابها هذا تتضمن العقل ونوره البرهان، لكن الوقوف عند هذه البدايات، وترك ما يتلوها من تطور وتلاحق في الدرجات هو من النقص الظاهر بكل تأكيد. فإذا كان نور البداية هو نور العقل، ولا بد منه، فهنالك نور في الوسائط هو نور العلم، ولابد منه كذلك، ثم نور ثالث في النهاية هو نور العرفان؛ لكأنما المعرفة الأولى: عقلية، ونورها البرهان، وهي علم اليقين. والثانية: قلبية، ونورها البيان أو حق اليقين. والثالثة: كشفية، ونورها العرفان، وهي عين اليقين.

## (6)

إذا شئنا أن نمدَّ هذه الرؤية التصوفيَّة القائمة على التذوق منهجاً ومضموناً إلى الحياة الفكرية والثقافية المعاصرة، أمكننا أن نقول - إدراكاً من جانبنا لمسألة إحالة العقل إلى البصيرة الإيمانية الذواقة التي سبق وأن أرجئنا الحديث عنها - إن الإيغال العقلي في مثل هذه المسائل التي لا تدرك بالعقل المحدود لهو نفسه ضد منطق العقل نفسه؛ لأن مُدْركها الأوحد الذوق والبصيرة والإيمان. وإنه مع ذلك (أي مثل هذا الإيغال العقلي بكل ما فيه من آفات الجدل والمماراة والمماحكة واللدد في الخصومة) ليقف وراء الأزمات النفسية - ولا أقول الروحية!- التي يعانيها "المثقف" على التعميم، والتي تقوده أيضاً إلى اغترابه عن الواقع، فهي تتمثل في إدعاء "العقل" والمنطق والبرهان، وإهمال القلب والشعور والوجدان؛ فالإفراط في النزعة العقلية الجافة وجعل الإنسان كله كتلة مادية صماء وركل الجانب الروحي فيه لهو شعور آخر بالاغتراب عن قيم العالم العلوي.

وهذا الشعور في غاية القسوة والحيرة والضلال؛ لأنه شعور يمس مصدر الطمأنينة القلبية في الإنسان مسّاً مباشراً، يهدمها، أو يكاد. وأني لأعني بالعقل هنا - كما تقدّم فسبقت إليه الإشارة غير مرة - العقل التجريبي المقيد بمقولاته، العقل الاستدلالي المنطقي- لا العقل مطلق العقل - أعني لا العقل الذي يحيل إلى ما بعده، إلى ما فوقه، ويفقه أن "الإحالة" عمل من أرق خصائصه العقلية يوجبها فرض التأمل كقوة عارفة في ملكات الإنسان الباطنة تحيل وتعطي "الإحالة" حقها من عمل العقل المفتوح.

إن المثقف المزعوم الذي يدّعي العقل والمعقول، وهو لا يعرف كيف يدير نفسه؛ لا ينتظر من المجتمع أن يؤهله لأن يتقدّم إليه بخطة فكرية وثقافية ينصلح عليها شئونه وأحواله ومرافقه الحيوية. ومَنْ فقدَ الشيء لا تتوقع منه أن يعطيه. فلا تستغرب من ثمّ فشل النظم والتيارات الأرضية في إصلاح المملكة الإنسانية!، واستغناء الناس بعد التجربة لا قبلها، عن كل الأوهام الفكرية والأنظمة الأيديولوجية التي جاءت زاعمة - على مرض الخيال العاطل- أنها تقدِّم للمجتمع خطط إصلاح وميادين تعمير وتقدُّم، ثم اعتبارها في المجمل ترفاً فكرياً وثقافة؛ مجرد ثقافة، ليس إلا، مجرَّد ثقافة لا تفيد - إن أفادت - سوى صاحبها، وربما تنعكس عليه بالسلب في غير إفادة!

هذا صحيح إلى حد ما؛ لأنه لا يمسّ حقيقة الإنسان ولا روحه ولا جوهره الباقي. نعم..! قد يوفِّر له فيما لو طبق بعض شيء من الإصلاح المادي، لكنه مهما يكن لا يوفر له إصلاحاً روحياً ولا سعادة يخلص إليها ضميره من وطأة الثقالة والوخامة والإرث البغيض والميراث الغليظ. مهما يكن من أمر النزوع المادي الذي تتبنّاه التجارب العلمية والمذاهب البرجماتية؛ والذي هو نتيجة إيغال العقول في الدعوات المادية، ومهما يكن من أمر دعوتها العَجْفَاء بعيداً عن وعي الضمير الحر اليقظ؛ فهي لا تعطي الإنسان نوراً يمشي به في الناس، بعد أن يكون قد عَرَفَ من خلاله نفسه، وأضاء له الطريق الذي يسير عليه. إن هذا النور لا يوجد في أنظمة الفكر وتيارات الثقافة النظرية، لأن هذه الأنظمة والتيارات قاصرة مهما بلغت من إدِّعاء الكمال عن تلبي في الإنسان نداء الروح ومطالب الضمير، ناقصة مهما طالبت المزيد من بلوغ التمام عن أن تعطي للإنسان "هداية النور" الذي يمشي به في الناس؛ لكونها لا تعبِّر عن الحقيقة المطلقة بل تعبر عن أهواء أصحابها، وفوق كونها في الغالب تعبيراً عن مطلب هوى وحظ نفس، فهي لا تخاطب في الإنسان ضميره الحر الأبيّ، بل تخاطب فيه بصيرته العقيمة أو عقله الجاف مفصولاً أو معزولاً عن شعوره، وتنسى غافلة قلبه وخوافيه.

وقلبُ الإنسان هو كيانه؛ هو كينونته، هو روحه الباطنة وراء الشحم منه واللحم؛ هو كل شيء فيه، وإنما الأنظمة الفكرية والعقلية تريد فقط أن تشطر الإنسان وتفصله عن قلبه، وعن روحه، وعن وعيه بكينونته وجوهره؛ لتجعله كتلة مادية صماء يتحرك بذرٍ كما تتحرك في يده لُعْبَة الإنسان الآلي. قد تفلح تلك الأنظمة في اختراع هذا الإنسان الدُّمية، لكنها لن تفلح أبداً في اختراع الروح الإلهي الخالد أو في حجبها عن الإنسان بما هو إنسان. والباحثون في تلك الأنظمة الفكرية والعقلية ممَّن جعلوا من عقولهم أصناماً يعبدونها من دون الله وألغوا حقيقة الإنسان: قلبه وروحه وسره وضميره؛ لم يفلحوا قط في غرس الطمأنينة في القلوب قدر ما غرسها "الإيمان". ومما لابد منه للعقل المرؤض على معرفة الحقائق الكبرى -كيما لا يُصابُ الإنسان بالغربة عن أصله - أن يحيل إلى العقيدة الملهمة حين يحيل في الوقت نفسه إلى الإيمان.

لقد كان للأستاذ " عباس العقاد"- طيّب الله ثراه - رأيٌ وجيهٌ ذكره في مقال عن "ماكس نوردو"؛ منشور بجريدة البلاغ في29يناير سنة1923م؛ ثم جُمع ضمن ما جُمع من مقالات في كتاب "مطالعات في الكتب والحياة" نثبته هنا في هذه المسألة: مسألة إحالة العقل إلى الإيمان إذ يقول:" وصفوة القول إن البحث خليقٌ أن يجدينا ويسعفنا في الحيز الذي ندركه ونحسن أن نتأمله ونتقصاه. أما إذ نعبره ونوغل بالأمل خلف رتاجه، فهناك فلتسعفنا العقيدة والإلهام؛ ولنثق أن العقول لم تجعل لنا أداة للضلالة والفوضى والاختباط، فإذا هى أختلط عليها الأمر ورانت عليها الفوضى ولم تأوِ بنا إلى ظل من طمأنينة العقيدة الملهمة؛ فليس الذنب ذنب العقيدة ولكنه بلا ريب ذنب العقول"[1].

أي نعم! إنما الذنب ذنب العقول التي جعلها أصحابها حظ نفس ومطلب هوى، فحجبتهم عن طمأنينة العقيدة الملهمة وفرضت عليهم من قيودها ما من شأنه ألا يرتفع فوقها أو فوق هذه الأغلال، تغلها عن الحركة فلا تفتح نوافذ القلوب إلى ما فوق العقول والأوهام والتصورات، ثم أوغلت بهم في أزمات وكوارث على المستوي النفسي- لا تزال تعاني منها مجتمعاتهم وأفرادهم على السواء: فقدان الطمأنينة القلبية والحماسة الروحية.

لا شك نجحت رسالة الأنبياء والأولياء في حين أخفقت أنظمة الفكر والثقافة ولازالت تقدّم للإنسانية ما يشغلها من إخفاقات وسخافات تبعدها عن حقيقتها الأصلية، وتدخلها في شواغل وأزمات تؤخرها عن نهضتها الروحية وفكرتها المصيرية ووعيها الأمين.

---

(1) عباس العقاد : مطالعات في الكتب والحياة؛ طبعة دار المعارف، القاهرة سنة 1987 م، ص 31 .

## (7)

أما عن موضوعات هذا الكتاب على الجملة، فيمكن إيجازها في أننا سنتناول أولاً التعريف بمخطوطة الكتاب ووصفها فيما عنوناه بعنوان "بين يدي الكتاب" في محاولة التعريف من جانبنا بالمخطوطة التي بين أيدنا، ومحاولة دَرْسُها والتعليق عليها في إطار ما تسنى لنا الوقوف عليه من النسخ التي توافرت لنا في تحقيقها، ثم نقدّم في إيجاز سيرة الإمام أبي القاسم الجنيد مؤلف الكتاب كتاب "السر في أنفاس الصوفية"، وآثاره الفكرية والمعرفية؛ لتجيء من بعدُ الدارسة المتناولة من خلال "علم الإشارة الصوفية"، فتعطي صورة عامة وواضحة أمام القارئ بانفراد القوم بعلم خاص بهم تَفَرّدوا فيه حقيقة، وتميزوا عن سواهم بمعطياته الرمزية هو "علم الإشارة الصوفية" يصدر عن الحال، ونختم بدارسة مطولة عن "مراقبة الأنفاس"؛ وآثارها في التصوف على التعميم.

وهاتان الدراستان - "علم الإشارة الصوفية" و" مراقبة الأنفاس" - هما من مُوحيات كتاب "السر في أنفاس الصوفية" لأبي القاسم الجنيد على وجه الخصوص، اقتضتها ضرورة النظر العميق في إشارات هذا الكتاب. وليس من مبالغة القول في شيء أن نقول إن علم الإشارة الصوفية إنما هو علم أنفرد به المتصوفة إنفرادهم بالمنهج الدالّ على طريقهم والمعرّف بمذاقاتهم الشعورية والفكرية. غير أنهم وإنْ كانوا قد اختصوا بهذا التمايز في المنهج وفي الطريق؛ فلأنهم قد انفردوا بعلومهم انفرادهم بالإشارة اللماحة واللطيفة الملغزة؛ فكان أن جاءت الإشارة دالة على أذواقهم ومواجيدهم حتى إذا ما علمنا إن العارف يتلقى علومه من الله مباشرة حين ينصرف بفكره - على حد تعبير ابن سينا في الإشارات والتنبيهات - إلى قُدْسِ الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره، علمنا في الوقت نفسه إن الإشارة الصوفية ذوقٌ تعطيه تجربة الصوفي مع الواحد، فهى ذوق على ذوق؛ من الذوق تصدر وعن الذوق تفيض.

وليس من مبالغة القول في شيء مرة ثانية؛ حين نقول إن مراقبة الأنفاس لهى بالحقيقة جوهر التصوف السُّنِّي غير منازع، لا لشيء إلا لأنها جوهر المراقبة لله. والمراقبة لله تعالى خصوصية توفيقية موهوبة في أول مقام، هى عناية وكلائة من عند الله، وليس لطاقة المرء من تلقاء نفسه فيها حظٌ ولا نصيب، ولكنها معية دائمة وحاضرة بين يدي الله تُوهب لذوي الاختصاص، وإنها من أجل تلك الخصوصية لتصل الوعي الصوفي بحقيقته الأصلية لما أن تضعه وجهاً لوجه أمام لطائف العرفان، وَتَقِفُهُ مباشرة في محل تجربته الروحية والتصوفية يأخذ منها وينطلق من معطياتها ويكيف نظره وقوام فكره عليها.

وأن كتاب السر في أنفاس الصوفية؛ مع لطافة أسراره ودقته عبارته وصِغر حجمه وقصر موضوعاته؛ لدليلٌ مباشر على مراقبة الأنفاس، تُوحيه مغزى الإشارة في عَبَق التجربة، ويعطيه الذوق صدوراً عن الحال في مراجل المعاناة، ويصدُره الشعور من منطلقاته الحساسة بفيض المعنى وخصوبة الخيال وغزارة الوجدان.

ما من شك في أن هذا الكتاب عندي ليؤسس "لعلم الإشارة الصوفية" في أعز ما تجود به تجارب العارفين وما تنجُم عنه خبراتهم الروحية، بمقدار ما يجعل لمراقبة الأنفاس مصدراً تتوارد عليه سائر الموضوعات الصوفية على اختلاف الرأي فيها واختلاف الرؤية اختلافاً يرتدُ إلى باطن القلب وبؤرة الشعور. في عشرة موضوعات رئيسة في التصوف تجيء فيها إشارة الصوفية الأُوَل أسراراً اعتادوا أن يلقونها إلقاءاً سابحاً في لغة خاصّة خصوصية أصحابها، بعيدةً عن التصريح المباشر، غارقةً في الرمز الذوقي الذي تجيزه لغة العارف ولا تنفيه، ويُذاق ذوقاً في عالم الشواهد الروحية.

وكل موضوع من الموضوعات العشرة - رغم استقلاله وتفرُّده وتميزه - يؤدي إلى الآخر ويعتمد عليه في رباط وتماسك؛ لكنه لا يؤدي إلى أخيه تأدية منطقية عقلية يحتمها نسق المنطق العقلي وينفرد بها عمن سواه؛ لا بل هذا الترابط المتماسك هنا يقتضيه منطق الوجدان ويجيزه قانون الذوق العامل في بواطن العرفان حالةً كونه حالة؛ فصفة الأنفاس يلزمها مراعاة أسرار الخطرات واللحظات والإشارات، ومن تلك المراعاة يتطرّق الكتاب في إشاراته إلى سر المكر، ثم يعرج بالإشارة كذلك إلى سر المشاهدة، وبنفس التماسك والترابط فيما يجيزه قانون الذوق يمضي ليتناول سر العلم، ثم تعطي الإشارة دلالاتها في سر الوجد؛ ومن الوجد تتحرك أسرار المحبة. وإذا تمّتْ إشارات المحققين في أسرار المحبة؛ فمن المؤكد لديهم أن يتكلموا في سر الغيرة؛ ومن سر الغيرة تجيء إشاراتهم في سر الحقيقة، وينتهي الكتاب بسر الهمة والإرادة في إشارات علوية ورموز ذوقية تكشف عن معاناة أصحابها القائلين بها لتحيى بها قلوب الصادقين وتملاها أرواح المتبتلين المنقطعين في رياض من المعارف ممتعة قلَّ أن يجود بها من الناس أحدٌ سواهم. والله تعالى من وراء القصد، وهو وحده يقول الحق ويهدي السبيل.

**دكتور مجدي إبراهيم**

ليبيا؛ الأربعاء في 29/2/ 2012م

## بين يدي الكتاب

هذا الكتاب هو " كتاب السِّرّ في أنفاس الصوفية " لسيد الطائفة أبي القاسم الجنيد بن محمد الجنيد البغدادي المتوفى سنة (297 هـ)؛ وهو عبارة عن إشارات مُوجَزة ومقتضبة للصوفية الأوائل، وتحديداً صوفية القرن الثالث الهجري، في موضوعات صوفية بحتة سنشير إليها تباعاً وبالتفصيل خلال دراستنا. كتابٌ يضمّ شخصيات صوفية كبيرة في القيمة وقليلة في العدد؛ وإنْ جاء أكثر المتصوفة الذين وردت أسماؤهم في الكتاب كلهم في الغالب كانوا معاصرين لأبي القاسم الجنيد، من أقرانه في الطريق أو من تلاميذه، أو كانوا من أساتذته في التصوف: كشخصية الحارث المحاسبي، والسري السقطي مثلاً، فهم يصطحبونه وهو يصطحبهم، ويتباحثون جميعاً لكأنهم في مجلس واحد فيودعون أسرارهم في إشارة مُلغِزة مُلفتة لا في عبارة واسعة مستفيضة.

هذه المخطوطة هي رقم (95) تصوف غير مفهرس، (21) ورقة مخطوطة بمعهد المخطوطات العربية. وقد كنتُ أشرتُ مراراً في بعض دراساتي السابقة إلى أن مخطوطة كتاب:" السر في أنفاس الصوفية "؛ شأنها شأن غيرها من بعض أعمال أبي القاسم الجنيد، ساقطة من "رسائل الجنيد"[1] التي حققها الدكتور علي حسن عبد القادر. ولما كانت علاقتي بالجنيد ترجع إلى أكثر من عشرين سنة حين كنت أكتب رسالتي للماجستير في سنة (1991م) عن " حال الفناء بين الجنيد والغزالي "؛ فقد أشرتُ فكتبتُ إذْ ذاك على سبيل التنبيه لأقول:" وتجدر الإشارة إلى نقصان تحقيق هذه الرسائل تحقيقاً علمياً يكشف لنا عن دقتها، إذ يسقط منها بعد المقارنة بينها وبين المخطوطات التي جمعناها عن الجنيد أهم رسائله المتصلة بموضوعنا؛ الأمر الذي جعلنا لا نعوّل كثيراً على تحقيق تلك الرسائل بمقدار تعويلنا مباشرة على المخطوطات نفسها"[2]. وَنَبَّهتُ إلى ذلك في أكثر من موضع - ولا نزال

---

(1) راجع رسائل الجنيد : تحقيق د. علي حسن عبد القادر ؛ طبعة برعي وجداوي؛ القاهرة سنة 1988م .

(2) راجع كتابنا : التصوف السني .. حال الفناء بين الجنيد والغزالي؛ تصدير د. عاطف العراقي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة سنة 2000 م، ص 295 ومواضع متفرقة من هذا الكتاب.

نُنَبِّه كلما دَرسنا هذه المخطوطة - من رسالتنا التي نشرناها فيما بعد تحت عنوان:" التصوف السُّني .. حال الفناء بين الجنيد والغزالي "(1).

ولقد كان كتاب " السّر في أنفاس الصوفية" ضمن هذه المخطوطات التي تمّ الاعتماد عليها من جانبنا في كشف حال الفناء لدى الجنيد لقرابته مباشرة من تصوفه، وتصوف أقرانه من البغداديين. ولستُ أخفي مكانة هذا الكتاب التي كانت ومازالت مُحَبَّبة في قلبي، وقد كنت كلما بحثت شيئاً في تصوف سيد الطائفة البغدادية أشرتُ في هوامش كتبي حين أتعرض لكتاباته بالشرح أو بالتعليق، إلى نقصان التحقيق الذي قامَ به علي حسن عبد القادر. ثم أحيل القارئ إلى الدراسة الأساسية التي قمت بها فمثلاً تقرأ في إحدى دراساتي السابقة:" وهذه الرسائل ناقصة فهناك مخطوطات للجنيد "كالسر في أنفاس الصوفية " لا توجد بهذه الرسائل "(2).

ذكرتُ ذلك في أكثر من موضع، وفي أكثر من دراسة؛ ولم أكن يوماً متحاملاً على الرجل ولا على تحقيقه للرسائل، بل كانت غايتي هي التعرف على شخصية الجنيد ومكانته العلمية ودوره في التصوف فلم أجد من ذلك كله إلا قشوراً سطحية لا تشفي غلة باحث يريد أن يعرف عن موضوعه - الجنيد ورسائله وتصوفه - شيئاً كثيراً وعميقاً في آن، هذا فضلاً عما يعتري ذلك التحقيق من فقر غالب للشرح والتخريج والتعليق والتفسير، بمقدار فقرها المدقع في الهوامش التي يلزم للمحقق الجاد أن يعتني بها لزومه لضبط النص وقراءته خالياً من عوامل التحريف والتصحيف. كل ما هنالك هو أن تحوّلت بعض هذه الرسائل من كتابة خطية بقلم الناسخ إلى نسخة مطبوعة وكفى، وبَقَتْ الوثائق على ما هي عليه من اضطراب وفوضى لا تشفي غُلّة الباحث المدقق لمعرفة فهم مقاصد الجنيد الصوفية والمعرفية على وجهها الصحيح.

الكتاب الذي بين أيدينا هو إذن لشخصية صوفية مركزية عظيمة الأثر في التصوف الإسلامي قاطبة، وسنُفرد لهذه الشخصية ترجمة مُفَصَّلة بعد وصف مخطوطة الكتاب. وقد اعتمدتُ في تحقيق هذه المخطوطة على نسختين، النسخة الأولى: وهى نسخة خطية محفوظة بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة. والثانية. وهى نسخة مطبوعة عن

---

(1) راجع كتابنا : التصوف السني .. حال الفناء بين الجنيد والغزالي ؛ ص 308 .

(2) يمكن مُراجعة كتابنا : مشكلة الموت عند صوفية الإسلام، تصدير د. عاطف العراقي؛ طبعة مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة سنة 2004م؛ ص 358 .

دار الكتب المصرية وسأشير إليها بعد الانتهاء من وصف المخطوطة الأساسية، مخطوطتي التي اعتمدتُ عليها والتزمتُ بما وَرَدَ فيها إنْ في التحقيق وإنْ في الدراسة والتعليق.

وأما هذه النسخة (نسخة مخطوطة معهد المخطوطات العربية) فهى صورة ورقية - هى كما تقدَّم - رقم (95) تصوف غير مُفهرس عدد أوراقها بالتحديد (21) ورقة كتبت بخط نسخ واضح، وعلى صفحة الغلاف؛ الصفحة الأولى، يوجد ختمان أحداهما ذو حجم صغير والآخر كبير الحجم، وبعض أبيات من الشعر، وفي أعلى الصفحة يوجد بخط واضح سميك كلمة جاء فيها:"مُشترى من تركة هاشم باشا بمبلغ (2500 قرش) وأضيفه في 26 أبريل سنة1881م، على 16376"، وبعدها مباشرة تقرأ: الحمد لله؛ من كلام الشافعي رضى الله عنه في تضمين القرآن الشريف للشعر الطريف ... وهاهنا بيت من الشعر غير واضح بحيث يمكن قرأته، ثم يتلوه بيت آخر يقول:" فإن الله خلَّاق البرايا عَنَتْ لجلال هيبته فارتجوه يقول:" إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه"؛ ثم تكتب كلمة على يمين هنا الكلام هى" من نعم الله على عبده ... للفقير أحمد؛ ثم ترى الختم الأول، وهو الختم الصغير. وبعدها في منتصف الصفحة تجد هذه العبارات:" ومما اتفق لشخص يُسمى الحلبي الشافعي أنه قال: يُحَرِّق "فصوص ابن عربي" فطلب البعض إليه وأدعى عليه لجمع على إحضار النقل وتمسك بفضائل الشافعية فأدعى عليه مُدَّع وحقن دمه"، ثم نرى بيتين من الشعر ليسا من الوضوح وعليها ختم، وهنا هو الختم الثاني ذو الحجم الكبير. وإذن فهذه الورقة الأولى التي هى صفحة الغلاف عليها ختمان مع أبيات قليلة من الشعر.

وفي الصفحة الأخيرة للمخطوطة، صفحة (21 ى)؛ يوجد فيها ختم كبير الحجم أيضاً، غير أنه مطموس لدرجة لا تستطيع معها قراءة الحروف المكتوبة في داخله ولا حتى تمييز بعضها عن بعض، وتنتهي بذلك المخطوطة.

أما أوراق المخطوطة فهى عبارة عن لوحتين (يمين، وشمال) أو كما نرمز لهما بـ (ى - وش)؛ ارتفاع اللوحة (17سم)، وعرضها (10 سم)، ونفس المقاس طبعاً للوحة المقابلة سواء في الارتفاع أو في العرض. وفي الهوامش العرضية للمخطوطة بعض التعلقات الطفيفة أشرنا اليها في هوامش تحقيقنا لكي لا نخلط بين متن النص وإضافات الناسخ أو الشروح التي وضعت عليه، وهى شروح وإضافات نادرة الوجود جداً في هوامش المخطوطة العرضية فضلاً عن خلوها من القيمة والفائدة؛ لأنها مجرد تعليقات جانبية بعيدة عن المتن، ولسوف نشير إليها في حواشي تحقيقنا للنص.

ثم تجد مسطرة اللوحة (15) سطراً في الصفحة الواحدة. وعدد الكلمات يتفاوت بين (6 - 9) كلمة في السطر الواحد. وفي تحقيقنا لهذه المخطوطة التي اعتمدنا عليها كنسخة أساسية؛ وهى كما قلنا نسخة معهد المخطوطات العربية رمزنا لها بالرمز (م)، خلافاً للنسخة المطبوعة التي هى نسخة دار الكتب المصرية، وقد رمزنا لها بالرمز (د).

فللكتاب الذي بين أيدينا على هذا نسختان؛ الأولى وهى التي قدمنا إليها، أي مخطوطة نسخة معهد المخطوطات العربية، والتي اعتمدنا عليها مباشرة وبالدرجة الأولى. أما النسخة الثانية (المطبوعة)[1]؛ فهى نسخة مصوَّرة عن نسخة مخطوطة في دار الكتب المصرية برقم تصوف (287)، ميكروفيلم رقم: 19239. وقد استغرقت (16) ورقة فقط من كتاب رسائل الجنيد من صفحة (91) إلى صفحة (107). وبالمقابلة بين النسخة المخطوطة وهذه النسخة المطبوعة، وجدتُ اختلافاً ظاهراً فيما بينهما في الكثير من الكلمات والعبارات، وبعض الإشارات الواردة في كتاب السر منسوبة إلى شخصياتها.

* * *

ولما كنتُ قد رمزتُ للنسخة المطبوعة بالرمز (د) وللمخطوطة بالرمز (م)، فقد جاءت منهجيتُنا إزاء هذا العمل فكنتُ وفق هذا التصور أثبتُ الاختلافات بين النسختين كل في موضعها، حتى إذا ما كانت قراءة النسخة (م) هى الصحيحة أثبتها في المتن وأشرتُ في الهامش إلى خطأ القراءة في (د). وإذا كانت قراءة (د) هى الصحيحة أثبتها في الهامش وأثبت معها قراءة (م)، وفي الغالب كنتُ أثبت القراءتين في الهامش؛ ليتبين للقارئ - لعدم تطابق نسخة دار الكتب المصرية مع نسخة معهد المخطوطات العربية - مواضعَ الاختلاف الظاهر فيما بينهما، وكانت غايتي من ذلك هى الوصول إلى قراءة صحيحة ومقبولة لنص الكتاب. وإعمالاً لهذا المنهج في تحقيق نص الكتاب وددتُ لو أني أشرت إلى أهم ما قمتُ به في هذا العمل كما يتبيَّن الرموز التي اصطنعتها؛ وهى ليست بكثيرة حتى لا يتشوش القارئ، فينصرف عن النص إلى التحقيق. حاولتُ وبقدر استطاعتي أن أفك رموز الإشارة؛ وهى محاولة لا تتيسر في كل وقت ولا في أي حين، بسبب أنها محاولة تحتاج إلى صفاء خالص من كل كدورة: شرط فك الشفرة في إشارة العارف الصفاء الخالص. وقد كان ذلك بالنسبة لي هو أصعب ما في العمل كله: أن تريد

---

(1) النسخة المطبوعة لكتاب السر، منشورة في التحقيق الذي قام به الدكتور جمال رجب سيدبي، وهى النسخة المصوَّرة عن نسخة مخطوطة دار الكتب المصرية، والتي قارنا بينها وبين المخطوطة التي بين أيدينا: مخطوطة معهد المخطوطات العربية (راجع رسائل الجنيد: تحقيق وتقديم د. جمال رجب سيدبي، تصدير د. عاطف العراقي؛ دار العلم بالفيوم سنة 2003 م؛ ص 91- 107).

شرح الإشارة الصوفية أو فك شفراتها ولا تجد من نفسك على الإطلاق أحوالها الروحية التي تصاحب غور الإشارة تتذوقها حيث يصدرها الصوفي من وعيه العالي؛ لكأنما هنالك شيء غريب يصرفك عنها صرفاً، أو كأن صاحبها أراد أن يطمسها عن عيون الناظرين طمساً رغم أن كلماتها في ذاتها من حيث اللغة والاصطلاح واضحة، وليس من عجب فالحقائق الذوقية إذا انتهت إلى الغاية دقَّت عن العبارة والبيان؛ ولذلك أطلق عليها ابن عربي " سّمْسَة" وهي في اصطلاحاته "المعرفة التي تدق عن العبارة"؛ فإذا كثرت أمامنا سماسم العارفين إشارات دَقَّت عن العبارة، فليس بمستغرب أن يحتار المرء في تفسيرها أو توجيهها، لكن اعتمدتُ على الله أولاً، ثم على مدى ما يفتح به سبحانه عليَّ في فهم دلالة كل كلمة، وكل معنى يقصده أحد الصوفية الذين تُنسب إليهم هذه الإشارة أو تلك؛ وجعلتُ الشرح في الهامش وأحياناً كنت أضمه مع تصحيح الكلمة، فأكْتب التصحيح أولاً ثم المراد منها في مساقها، ثم جعلت الإشارة مستقلة - ولم تكن كذلك في نسخة المخطوطة - منسوبةً إلى قائلها بين أقواس صغيرة، لكيلا تختلط بإشارة غيره. أما الأقواس الكبيرة فقد جعلتها للكلمات المزيدة التي وضعتها من عندي بُغية التوضيح، وحاولتُ بقدر الإمكان - حفاظاً على النص - أن أقلل منها، فلا أذكر إلا ما لابد منه أن يذكر.

فهرستُ المخطوطة وشرحتُ بعض الأجزاء الأخيرة الغامضة منها، وهي الأجزاء التي تتصل بمعنى التصوف مرتبةً على حسب حروف المعجم، وترجمتُ للشخصيات التي في المخطوطة كلها، وأضفتُ إلى الترجمة أطرافاً من أقوال كل شخصية إذا أقتضى الأمر. قدّمتُ ترجمةً أظنها وافية عن المؤلف؛ وإنْ جاءت مختصرة. وشرعتُ في دراسة عما أسميْه بـ "علم الإشارة الصوفية"، وَجَدْتُ فيها أن الصوفية هم المؤسسين الحقيقيين لهذا العلم، ودراسة أخرى عن "مراقبة الأنفاس" هما من مُوحيات كتاب "السر في أنفاس الصوفية"، واتصال ذلك كله بمعنى السر كمصطلح وكمفهوم صوفي بالأساس.

• • •

على أن أهم اختلاف فيما بين المخطوطة والمطبوعة أن الأولى (المخطوطة) لا تنتهي بما تنتهي به النسخة الثانية (المطبوعة). فلئن كانت النسخة التي اعتمَدتها (المطبوعة) - نسخة دار الكتب المصرية - تنتهي عند قول الناسخ في " آخر كتاب السر" :" هذا ما وجدت في النسخة حسبما ذكر في النسخة المنتسخ منها، ولله الحمد والشكر والمنة، والصلاة على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم"؛ وتنتهي نسخة المطبوعة عند هذا الحد وكفى؛ فإن (المخطوطة) - نسخة معهد المخطوطات

العربية - وهى كما قلنا (21 ورقة)، ليست تنتهي عند هذا الحد، إذ نجد الناسخ في لوحة (19 ي) يقول في آخر "كتاب السر ": " هذا آخر ما وجدت في النسخة (أي في لوحة 16 ش) حسبما ذكر في النسخة المنتسخ منها، ولله الحمد والشكر والمنة، والصلاة على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم. بسم الله الرحمن الرحيم. قال الفقير أبو المعالي أسعد بن عبد الرحمن بن عبد الملك بن عبد الرحمن بن طاهر بن يحيي الشافعي النَّهَاوَنْدِيّ رحمه الله :

" هذه ألفاظ ألفتها على أحوال الصفوة الذين صَفَتْ سرائرهم عن أكدار الهفوة، ولقبتها المعجم في حروف المعجم، وبالله التوفيق"[1]. ثم يأخذ في شرح معاني التصوف حسب حروف المعجم في ثلاث لوحات ونصف؛ إلى أن ينتهي بعبارة " تمّ الكتاب بحمد الله". وقد جرت العادة أن تكتب هذه العبارة في آخر الكتاب، والملاحظ أنها كان ينبغي أن تكتب بعد فقرة آخر كتاب السر - وهى تذكر في المخطوطة ولا تذكر في المطبوعة - لينتهي بها الكتاب كما جرت عليه العادة، ولكنها كتبت بعد الانتهاء من الألفاظ التي ألفها كما قال على أحوال أهل الصفوة الذين خلت سرائرهم - في رأيه - من أكدار الهفوة.

فما معنى هذا ؟! .. معناه أن مؤلف هذه الألفاظ المرتبة حسب المعجم: أسعد بن عبد الرحمن بن عبد الملك بن عبد الرحمن بن طاهر بن يحيى الشافعي النَّهَاوَنْدِيّ؛ هو نفسه ناسخ كتاب السر عن الجنيد، وليس ببعيد أن يكون تلميذاً له، كان ممن يحضر مجلسه ليدِّون إشاراته ومعارفه، كما دَوَّن هذه الألفاظ ورتَّبها حسب حروف المعجم، وكما دون غيرها من موضوعات جمعها كتاب السر.

ومن هنا؛ فقد يتشكك قارئ كتاب السر حين ينظر فيرى سياق النص يبدأ أولاً في باب صفة الأنفاس بقول الناسخ حين يقول: قال أبو القاسم الجنيد، ثم يذكر عن الجنيد إشارته. ويقول قال أبو العباس بن عطاء فيذكر إشارته ... وقال أبو الحسين النورى ... وقال رُوَيْم ... قال الشبلي ... قال السري السقطي ... وقال أبو يزيد البسطامي ... فيذكر إشاراتهم جميعاً ... وهكذا، وهكذا إلى أخر الكتاب في شتى الموضوعات.

أقول؛ قد يتشكك متشكك كيف يذكر الجنيد نفسه بين هذه الشخصيات المذكورة؟! ثم كيف يكون الكتاب للجنيد ثم تذكر هذه الشخصيات الصوفية الأخرى؟!

---

(1) راجع من مخطوطة معهد المخطوطات العربية :" السر في أنفاس الصوفية "؛ لوحة 19 ي، 19 ش، 20 ي، 20 ش، 21 ي.

إنا لنرى إشارات للشِبْلي، ورَوَيْم، والبسطامي، والرُّوزَبَاريّ، والنوري، وابن عطاء؛ وغيرهم، وغيرهم مما هو مذكور في متن الكتاب؛ أيكون هذا الكتاب فعلاً للجنيد أم هو لأحد تلاميذه المقربين؟!. قد تراود القارئ وهو يقرأ الكتاب مثل هذه الخواطر، لكنه إذا ما عَرَفَ أن هذا كله من ناسخ الكتاب؛ ارتفعت شكوكه حتى إذا ما أضفنا إلى هذا أن طريقة الكتب القديمة كانت تتولاها أيدي النسّاخ بهذه الصورة؛ بمعنى أن يذكر الناسخ - مراراً وتكروراً - اسم المؤلف وقوله في متن الكتاب، تماماً كما نجد هذا في الرسالة القشيرية، وفي اللمع، بل وفي أكثر المؤلفات القديمة، ثم أن يعمد الناسخ إلى ذكر اسم المؤلف في كل إشارة من إشارات الكتاب المذكور، وبخاصة أن الإشارة هنا لا تتجاوز في الغالب السطر الواحد. إذا عَرَف القارئ هذا تلاشت تماماً شكوكه، وإذا هو رأى الجنيد يقول في مقدمة الإشارة " قال الجنيد ..."، وقال النوري ..." وقال البسطامي..." وقال الشبلي ..."، ثم يذكر تباعاً إشاراتهم في الموضوع المعين؛ فليس له أن يستغرب هنا، لأنه من تدوين الناسخ لهذا الكتاب. ناهيك عن أن أكثر الشخصيات الواردة كما تقدَّم أكثرها شخصيات صَحِبت الجنيد، عرفته وعرفها وتبادلت معه الإشارة معرفة مرموزاً بها لا تصريح فيها؛ لأنها سر من أسرار القوم، أو تكون هذه الشخصيات ممن سبقته بقليل، فلا يبعد أن يستشهد ناسخ الكتاب بذكر الجنيد لإشاراتهم ونكتهم في الموضوعات الصوفية المجموعة فيه؛ لأنهم جماعة كما ذكرنا كانوا يجتمعون جميعاً في مجلس واحد في صحبة الإمام الجنيد ليجود كلٌ بأنفاسه سراً في تلك الموضوعات الصوفية المحضة؛ ولذلك سمى الكتاب "بالسّر"، ليس فقط لكون السر اصطلاحاً صوفياً أصيلاً، ولكن أيضاً ليكون معناه دليلاً على رسمه، أي لسريّته والتكتم عليه. ثم يتضمن الكتاب الموضوعات الصوفية العشرة الآتية :

(1) باب صفة الأنفاس.

(2) سّرُّ الخطرات واللحظات والإشارات.

(3) سرُّ المكر.

(4) سرُّ المشاهدة.

(5) سِرُّ العلم.

(6) سرُّ الوجد.

(7) سرُّ المحبة.

(8) سرُّ الغيرة.

(9) سرُّ الحقيقة.

(10) سرُّ الهمّة والإرادة.

وليس في المخطوطة التي بين أيدينا كلها هذه العناوين سوى العنوان الأول: "باب صفة الأنفاس"؛ فلئن كانت المطبوعة قد عنوَنت الكتاب كله بكلمة "صفة"، أسوة - على ما نعتقد - بالعنوان الأول وهو "صفة الأنفاس"؛ فجعلت العناوين صفاتٍ لا أسراراً كأن تقول:" صفة الخطرات، صفة المكر، صفة المشاهدة، صفة العلم، صفة الغيرة، صفة الحقيقة ... وهكذا". فإننا في المخطوطة؛ وهى غير مُفَهْرَسَة، لم ترقْنا الصفة لنجعلها سابقة للموضوع؛ ولا هى بالدالة عليه أو على مضمون الكتاب، إذْ الكتاب كله إشارات مُلغزة؛ أسرار: "أسرارنا بكرٌ لم يفتَضَّها وهم واهم"، كما عَبَّر عنها أحدهم فيما رواه القشيري[1]؛ والأسرار ملكات روحية باطنة هى أعلى ما في علوم التحقيق جميعاً. ومن أجل ذلك آثرنا نحن أن نجعل عناوين الكتاب مُفهرسة بهذه الطريقة حيث تسبق كلمة "سر" الدالة على الكتاب كل هذه الموضوعات الواردة فيه، فالأنفاس والخطرات واللحظات والإشارات والمكر والمشاهدة والعلم والوجد والمحبة والغيرة والحقيقة والهمة والإرادة؛ أسرارٌ كلها وليست بالصفات؛ أسرار يشهدها العارف ويتذوق ما فيها من لطائف المعاني وخفايا الإشارات، فهى بالنسبة له أسرارٌ يطالعها ومعارف يتذوقها ومعاني يصاحبها أو تصاحبه إلى حيث بلوغ الغاية في طريقه. والغاية في طريقه بالطبع، الوصول إلى الله والفناء فيه والبقاء معه على حقائق القربة والاتصال.

ولمَّا كانت هذه الموضوعات هى الأسرار حقيقة لا مجازاً أو كانت من الأسرار حقيقة لا مجازاً، وليست هى بالصفات؛ صارت الدلالة فيها على موضوعات كتاب أبي القاسم الجنيد تقتضي ببداهة الذوق أن تكون مسبوقة بكلمة "سر"، حيث يكشف الكتاب الذي بين أيدينا عن أسرار هذه الأحوال التي أرادَ لها عنوانه أن تكون صادرة عن أنفاس الصوفية سراً من أسرار تجاربهم ومنزلاً من منازلات أحوالهم.

---

(1) الرسالة القشيرية : ص 88. ونلفت النظر إلى أننا اعتمدنا سواء في دراستنا للمخطوطة أو في التحقيق على طبعتين للرسالة القشيرية. الطبعة الأولى وهي طبعة دار المعارف ومن تحقيق عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف؛ القاهرة بدون تاريخ. والطبعة الثانية وهي طبعة دار الجيل، بيروت، ومن تحقيق معروف زريق، وعلى عبد الحميد بلطه جي، الطبعة الثانية سنة 1410 هـ - 1990 م. وما من شك في أن التحقيق الأخير للرسالة القشيرية رغم إخراجه الجيد غير أنه يحتوي على تخريجات ليست صوفية أو ذوقية؛ بمعنى أننا نجد من بين التعليقات ما لا يشفي غُلة الباحث المتخصص، وقد نجد بعض الأخطاء التي سنشير إليها تباعاً فيما نحن له قارئون.

هذا سببٌ أولٌ ومباشرٌ جعلنا نعنون كل ما يتلو باب "صفة الأنفاس" من الموضوعات التي وردت في كتاب الجنيد؛ مسبوقة بكلمة "سر" إذ تخلو المخطوطة التي بين أيدينا من فهرسة وعناوين، وبالتالي تصبح فهرستها على هذا النحو الذي قدّمناه.

أما السبب الآخر فهو أن هذه الأحوال الواردة من خطرات وإشارات ومشاهدة ومكر وعلم ووجد ومحبة وغيرة وحقيقة وهمة وإرادة؛ لا يمكن أن تكون صفات بسبب أن الصفات راسخة في النفس دائمة لا تتغير، ثابتة لا تتحول، ولأن النفس حقيقة لا تقوم إلا بقيامها لتكوِن في مجملها شخصية صاحبها لكنها أسرارها هى التي تكشف حقائقها، فليست هى بصفات قائمة في الشخصية الصوفية بمقدار ما هى "حالات ومنازلات" أو إنْ شئت قلت: أحوال واردة عليها يظهرها نَفَس الصوفي وتشهدها مكاشفاته الروحية ليُعبرِّ عنها مكاشفة من خلال أنفاسه؛ أي من خلال طوالعه ولوامعه وبوارقه.

فالأنفاس على هذا؛ صورة لوعي العارف أو هى صورة لمشهده الكشفي ولذائقته الروحية حين تفرَّد بالمعرفة، وحين تَنفَرِد به المعرفة بعد أن تحُصِّل بمقتضى الذوق والمشاهدة في معاناة الذوق التجريب.

وسببٌ ثالثٌ أيضاً وهو أن المطالع بعمق لإشارات العارفين المذكورين في كتاب "السر في أنفاس الصوفية"، وهم إلى حَدٍ ما عددٌ محدودٌ جداً (شخصيات ست)[1]؛ وكأنهم كانوا كما قلنا في مجلس واحد يتبادلون الإشارة في العلم الذي وضعوه وتقرَّرت لهم قواعده وأركانه بمقدار ما تأكّدت لديهم من طريق الذوق خصوصيته وعرفانه.

أقول؛ إن المطالع لإشاراتهم في هذا الكتاب يتبادر إلى ذهنه من الوهلة الأولى أن الإشارة تفيض منهم فيلوِّحون بها تلويحاً من بعيد لا تصريح فيه، لتأتي مبطونة خفية

---

(1) الشخصيات الست الرئيسية في المخطوطة هي : أبو القاسم الجنيد، وأبو الحسين النوري، وأبو العباس بن عطاء، وأبو بكر الشبلي، وأبو علي الرُّوذَبَاريّ، ورُوَيْم بن أحمد، وكلها شخصيات مركزية في التصوف على وجه العموم، تماماً كما هي شخصيات مركزية في كتاب السر، ترجمنا لها في تحقيقنا لهذه المخطوطة؛ وهي التي تدور عليها محاور كتاب السر: إشاراته ولطائفه وأقواله وخواطره . ولكن مع ذلك، ليس هنالك، ما يمنع من وجود شخصيات أخرى ومهمة كشخصية الإمام علي بن أبي طالب، وكشخصية الإمام جعفر الصادق، وكشخصية سهل بن عبد الله التُّستَريُ؛ وذي النون المصري، والسري السقطي، وأبي يزيد البسطامي، وغيرهم؛ لها نفس الإسهام من حيث الإشارة في هذا الكتاب. ولكن تُعَوِّلنا هنا على "الصحبة"، فهؤلاء الستة تلاقوا روحياً وجسدياً بعضهم مع البعض، وقامت بينهم علاقات على المستوى الإنساني فضلاً عن الألفة الروحية وعرفوا بعضهم بعضاً، وكأنهم كانوا في مجلس واحد يتباحثون ويتشاورون ويبثون أسرار معارفهم أنفاساً علوية؛ كلٌّ بمقدار حاله. وليس بغريب أن يحكي أحدهم رواية أو نكتة أو إشارة سمعها من أستاذه. وعنهم قال الشبلي في سر الغيرة من كتابنا هذا :" ستا! وأي ستا! أنا صاحب الغيرة، وأبو العباس بن عطاء صاحب الغيرة، والنوري صاحب وفاء، والجنيد صاحب حرمة، وأبو علي ( الرُّوذَبَاريّ ) صاحب حفاظة، ورُوَيْم صاحب أدب وشفقة". ( السِّرُّ في أنفاس الصوفية : لوحة : 16ش) .

ليست تظهر للقارئ العابر ولا تنكشف جماراً للناظرين؛ وهو فيما نلاحظ أمرٌ مقصودٌ ومتعمَّد: التغطية والتعمية والغوص في الخفاء والسِّريّة والتَّكتُّم أمُورُ جميعُها مقصودة تتفق مع عنوان الكتاب لا لشيء إلا لأنها أسرار. والأسرار تحافظ وتصان، ولا تشاع ولا تُلقى بين الناس جزافاً في غير احتراز؛ هى من جنس المضنون به على غير أهله، لا بل هى هى هذا "المضنون"، ومن أجل ذلك جاءت غامضة مُشتَبِهَة على الأجانب لا لشيء إلا لأنها أسرار، أسرار تدفع إلى الغيرة عليها؛ بسبب أنها موطن الشهود. فبالأسرار تحصل المشاهدات، فكما أن الأرواح محل المحبة، والقلوب محل المعارف؛ فكذلك الأسرار لطائف مودعة في القالب الإنساني كالأرواح: محل المشاهدة. ومن أجل ذلك قالوا:" السّر ما لك عليه إشراف، وسر السر ما لا إطلاع عليه لغير الحق". ومن الظاهر جداً عند القوم فيما يقول القشيري: إن السر ألطف من الروح، وأن الروح أشرف من القلب[1].

ولما كانت الأسرار تُطلق على كل ما هو مكتوم مصون يقع من الأحوال بين العبد والرَّبِّ صارت الأسرار لا تُفشى ولا تُذاع بين العامة ولا حتى بين الخاصة إلا أن يكون هؤلاء الخواص من البُلغة بحيث يكشف لهم ما بي الإشارات من معان مرموزة؛ يَسْهلُ على من يفك الرمز أن يلمس حقيقتها أو يقترب من مراميها وما عسى أن تهدف إليه من مذاقات التجربة وموارد الحال في تلويحات الإشارة.

إلى جانب ذلك؛ فهى تقف أمام الدعوى التي تظهر في مثل هذه العلوم النورانية شديدة الخصوصية وشديدة الحساسية كذلك، فأقلُّ نظر إلى النفس من شأنه أن يعكر صفائها، ومن شأنه أن يطمس بحظوظها تلك اللطيفة التي تصدر عنها هذه المعارف أو تلك العلوم؛ فكما أن البصر المحسوس يتأذى من أقلِّ شيء يعتريه، فكذلك البصيرة لطيفة كالبصر أقل شيء يصيبها تتأذى منه. ثمَّ إنَّ الدعوى بالوقوف على أسرار العرفان أخطر شيء في طريق الله، فمن أدعى أمر في ذوق الطريق، وهو ليس عنده أو ليس فيه، ولم يخش عواقب دعواه ولم يتورع عما هو فيه؛ فقد حلَّت عليه اللعنة من حيث لا يحتسب، وهو ما أشار إليه أبو العباس ابن عطاء في سر المحبة حيث قال:"من أدّعى المحبة وأشتغل بغير المحبة والحبيب؛ فقد استهان على الله عز وجل"[2].

ومن يَهُن الله فما له من مُكرم. حقاً ما له من مكرم وقد أهانه الله. ومن أجل ذلك صارت الأسرار في إشاراتها الغامضة المُشتَبِهَة تقف بالمرصاد أمام الدعاوى التي

(1) الرسالة القشيرية: ص 88 . ويقول القشيري إنهم يقولون:" صدور الأحرار قبور الأسرار".

(2) أبو القاسم الجنيد : السر في أنفاس الصوفية؛ لوحة (16 ي) .

يدعيها أدعياء التصوف، وهم من غير أهله وذويه، فكان حقيقاً بهم أن يلغزوا وأن يغربوا وأن يلَوحوا تلويحاً بالعبارة لتكون إشارة بعيدة عن سطح الظاهر المكشوف بمقدار ما تجيء غريبة كذلك عن منال الأدعياء. وهم إذا كانوا يفعلون ذلك مع من يدَّعي النسبة إلى الطريق، كونه سرّاً لا يباح به، فكيف بهم مع من هو غريبٌ عنه أجنبيّ عن تذوق إشاراتهم ومعارفهم فيه؟!.. لابد أنهم يجتهدون في إخفاءه وستره عن الأغيار، ولابد أن يحيطوا ما توصلوا إليه من معارف وأذواق بالرعاية والصيانة والكتمان، ولا بد أن تسبق الإشارة لديهم العبارة العادية، ولا بد أن يجيء السر في حيطة وحذر احترازاً من أن يكشف لغير أهله. ومن هاهنا حرَّموا؛ لا بل كفروا؛ من يفشي أسرار الربوبية فقالوا: إنَّ إفشاء سِرَّ الربوبية كفر[1]. وعليه؛ فإذا عرضت أمامنا إشارة من إشاراتهم أو تبدَّت لنا عباراتهم فيها الغموض والرمز والإلغاز ولم نستطع فهمها للوهلة الأولى؛ فعلينا أن لا نلومهم أو نبادر بالإنكار عليهم فيما صاغوه وعبَّروا عنه، بل نلوم أنفسنا أولاً في قلة حظنا بما لم يتاح لنا من وعيهم الذي استحقوه كشفاً للعالم العلوي. ولنتساءل بغية التَّعَرُّف لا بغية الإنكار: كيف صدرت هذه العبارة أو تلك الإشارة بمثل هذه الكيفية المبدعة الفريدة عن ذوق صاحبها، وكيف أُتيح له أن يقولَ هذا أو ذاك في مثل ما عَبَّر أو في عين ما قال؟! ثم ينبغي أن يقودنا التساؤل إلى التعرُّف ولا يفضي بنا إلى الإنكار!.

نتساءل لنتعرَّف! إنما التَّعَرُّف لمذهب أهل التصوف كما قلنا أولى عندنا من الإنكار الأعمى واللجاجة الكريهة من حيث لا تدل هذه ولا يدل ذاك إلا على فقر في الشعور وضعف في البصيرة وعُقْم في الإدراك. ولكن التَّعَرُّف مع الأدب والتسليم لسلطان الحال قد يقود المرء إلى التعاطف، فيقوده التعاطف إلى فهم تلك الإشارات أو إلى توجيهها التوجيه الصحيح ومن ثمَّ تتوافر لديه القدرة على تذوقها فيما صدرت وكيفما صدرت وفي مثل ما صدرت لُمَحَاً دَالَّةً ورُمُوزاً مُلغِزَة عن أربابها وذويها.

لهذه الأسباب مجتمعة أثرنا أن نجعل عناوين الكتاب مسبوقة بكلمة سر؛ لدلالتها مباشرة على موضوعاته، ولدلالتها مباشرة على إشارات القوم فيها وخصوصاً الشخصيات الست التي وردت إشاراتهم من أنفاسهم متعاقبة ومتتالية دالة على أذواق القوم وأسرارهم ومواجيدهم دلالة حياة وخبرة ومعايشة. وما دمنا قد تحدثنا عن نسختي الكتاب الخطية والمطبوعة، وعرفنا مسوغات منهجنا في تحقيقه على الجملة، فمن المحقق عندنا كذلك أن

(1) أبو طالب المكي ، قوت القلوب؛ جـ 2، ص 78 .

نتعرَّف على شخصية مؤلفه الإمام أبو القاسم الجنيد، بمقدار ما نتعرَّف في الوقت نفسه على أساتذته في التصوف، ومنهجه، ومكانته، ومعالم تصوفه، والخطوط العريضة في حياته الروحية والفكرية، تلك الحياة التي مكنت هذه الشخصية أن تتصدَّر الطائفة البغدادية وتلقَّب بطاووس العلماء، ثم نختم بأصول طريقته الصوفية.

وهدفنا من وراء ذلك؛ هو إعطاء القارئ خلفية فكرية لابد منها عن هذه الشخصية المبرَّزة في التصوف على وجه العموم، فبمقدار ما يلم بأطراف من تصوفه وحياته الروحية ومنهجه في الطريق، يستطيع أن يحكم على المكانة التي تبوءها في التصوف خاصة فكان سيداً للطائفة، وهو جدير عن استحقاق بمثل هذا اللقب لما تكشفه أقواله وإشاراته، إذ كان "سيد أولياء الإسلام" حقيقة، فما من صوفي جاء بعده إلا وأخذ عنه وأستن بسنته ونهج طريقته في السلوك وفي المعرفة، ولم يركل على نهجه فضيلة الاعتدال، ولم يغرق في الشطحات ولا في الطامات التي تنحرف بالعبد عن هذا المنهج ولا تتوخاه.

## أبو القاسم الجنيد .. طاووس العلماء:

لا جَرَمَ كانت شخصية الجنيد من الشخصيات النادرة في تاريخ التصوف الإسلامي، كانت شخصية محورية في القرن الثالث الهجري ومؤثرة شديدة التأثير فيمن جاء بعده من الأولياء والعارفين وأقطاب التصوف على وجه العموم من قرون متتالية؛ فلنتناول لأجل هذا في ترجمته طرفاً عن حياته، ومكانته العلمية، ثم نشير في عجالة إلى أساتذته الذين تلقى عنهم، وبعض مواقفه مع نظرائه في الطريق، ومنهجه في التصحيح والترقية، ومصادره التأسيسية، ومذهبه في التصوف والتوحيد من واقع شذراته وإشاراته كما نقلها عنه كُتَّاب التصوف الأوَّل، ونختم بطريقته الصوفية، وأثره في التصوف من بعده؛ ذلك الأثر البالغ الذي لا ينكره قارئ يقرأ من كتب التصوف كتابٌ واحد.

(1)

هو أبو القاسم الجنيد بن محمد الجنيد الخراز البغدادي، وقد سُمي بالخراز؛ لأنه كان يعمل الخز. شخصية صوفية مرموقة -كما قلنا فيما تقدَّم- هي من الشخصيات المركزية المؤثرة في التصوف الإسلامي على الإطلاق. كان من العلماء العاملين رواية ودراية، وكان من الأساتذة الكبار الذين اختصوا بالتربية والترقية في آن واحد، ولم يكن مقصوراً على جانب التربية وكفى، ولكنه كان إمام ترقية كذلك.

إمام التصوف في الإسلام حقيقة، مضبوطٌ مذهبه بأسس الكتاب والسنة ضبطاً محكماً سواء على مستوى النظر أو على مستوى التطبيق، حتى وصفه صاحب "حلية الأولياء" في مطلع الترجمة التي خصصها له بقوله:" المربي بفنون العلم، المؤيد بعيون الحلم، المنور بخالص الإيمان والإيقان، العالم بمودع الكتاب، العامل بحلم الخطاب، الموفق فيه للبيان والصواب"[1].

هذا الوصف وحده ينجم عن جوانب من شخصية عارفة، مُبرّزة في ديوان الولاية، عميقة الأثر في ذاتها وفي غيرها. فمن حيث كون عمقها في ذاتها؛ فتميزُه فيما أثر عنه من أقوال وإشارات ومعارف بمقدار تميزه بمذهب في التصوف غير مسبوق حقيقةً.

مذهب ليس فيه خروج عن الشرع لا في كلمة ولا في لفظة ولا في عبارة ولا في معنى قريب أو بعيد. مذهبٌ يظهر للقارئ من أول وهلة بامتيازه بالاعتدال المضبوط على الأصول الشرعية، يأخذ هذه الأصول مأخذ الجد الذي لا هزل فيه، فيعمِّقُها في ذاته تطبيقاً ومعايشة وتجربة على محل الاختبار، ثم يروح فيستخرجها من أنفاسه على فطرة ما أخذ وطبّق وعايش حياة ملآنة بآثار الروح، ظافرة بالتوفيق الإلهي المخصوص بالحفظ، والمحفوظ في ذات الوقت بالكلائة والرعاية في كل حال.

أما من حيث كون عمق هذه الشخصية في غيرها، فيُنظر إليه من هذا الأثر الطيب الذي تركه على الحياة الروحية في الإسلام، فما من متصوف جاء بعده إلا وذكره بكل خير، وتأثر به، وأخذ بطريقته في التصوف، وأشاد بأفضاله في الطريق ومناقبه الروحية والمعرفية على أكثر رجاله اعتدلاً وقصداً، واتصافاً بالتصوف السني المعتدل:

وليٌ من أهل العرفان؛ متمكن راسخ في ديوان الولاية كالطود الشامخ، يملك حاله فلا تلونه الحال بل هو الذي يلونها، فيوجهها إلى حيث استقرت به ركائبها، فيؤثر أن تستقيم معه على طريق الشرع بمنهج راسخ متمكن فيه.

وليٌ هذا حاله فلا بد أن يكون من المتقدِّمين في ديوان الولاية، وأن يجيء ذا قدم راسخ في عالم الشواهد الروحية، يؤثر البقاء على الفناء، وصحوة العقل على فقدان التمييز، والحضور على الغيبة، والصحو واليقظة على السكر والمحو؛ لأنه كان كما وصفه أحد الباحثين الغربيين من أهل الرسوخ والتمكين لا من أرباب الأحوال والشطح[2].

---

(1) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت سنه 1409هـ - 1988م؛ ج 10، ص 255.

(1) CL, Huart: ( A-j ) : Art " AL - Junaid" - Encyclopedia of Islam, Vol - 1 - 12 - p. 1063.

توفي الجنيد في آخر ساعة من يوم الجمعة، ودفن يوم السبت سنة (297 هـ الموافق سنة 910 م)[1]. وفي الليلة التي مات فيه رآه أحد زوّاره يختم القرآن، ثم يبتدئ من البقرة ويقرأ سبعين آية ثم يلاقي ربه رحمه الله. وكان أبوه يبيع الزجاج، ولذلك كان يقال له القواريري. أصله من "نَهَاوَنْد"، ومولده ومنشأه بالعراق.

وقد غلبت عليه جوانب الشريعة، وإن كانت الحقيقة أقرب لديه مما سواها، ومع ذلك وازن بينهما في حماسة الاعتدال والحكمة. فكان فقيهاً على مذهب أبي ثور، وكان متمكناً من الفقه على هذا المذهب حتى قيل في شأنه أنه كان يفتي في حلقته وهو ابن عشرين سنة، وحين يتعرض فتى في سن العشرين للفتوى ويتصدّر على صغره مقامات العلماء والفقهاء، لا يقال في حقه أنه متمكن في الفقه وكفى؛ بمقدار ما ينبئ تمكنه عن حماسة روحية عالية قلّ أن يدانيه فيها على زمنه أحد من أقرانه أو أنداده.

طلب الجنيد العلم بشغف وبحب وبجهد ويصبر على بذل المجهود فيه، فكانت أقواله في ذلك دالة على حياته، وحياته متسقة مع أقواله فهو إذْ يقول:" فتح باب كل علم نفيس بذل المجهود"[2]؛ تجد هذا القول تعبيراً عن حياة الجنيد وعن شخصيته العلمية واهتماماته الروحية والفكرية؛ فبذلُ المجهود من المؤكد قيمة في ذاتها يحصل بها العلوم الشريفة. ولقد كان كثيراً ما يوجه نصائحه لتلاميذه ومريديه بالحرص على لزوم العلم ومفارقة الوقوف مع مطالعة الأحوال، فقال وهو يعظ عبد الواحد بن علوان:" يا فتي! ألزم العلم ولو ورد عليك من الأحوال ما ورد، ويكون العلم مصحوبك؛ فالأحوال تتدرج فيك وتنفذ؛ لأن الله يقول:"وَالرَّاسِخُوْنَ فِي العِلْمِ يَقُوْلُوْنَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا""[3].

كان أوفى تحليل وأدقّه لمثل هذه الشخصيات الكبيرة والمؤثرة في الحياة؛ مطلق الحياة، هو التحليل الذي قدّمه عالم الاجتماع الألماني"ماكس فيبر" (Max Weber) المتوفى سنة1920م، والذي كان يصف مثل هذه الشخصيات العبقرية الكبيرة بالكاريزما (charisma)؛ وكلمة الكاريزما تعنى الموهبة الإلهية، وهى كلمة يونانية معناها "النعمة"، ويقصد بها " فيبر" ذلك السّحر الخاص من السّمو الفردي الذي يمكن أن يتحصّل عليه

(1) أدرج عماد الدين بن كثير (ت 474 هـ) وفاة الجنيد ضمن وفيات سنة ثمان وتسعين من الهجرة ( راجع البداية والنهاية، تحقيق محمد عبد العزيز النجار، دار الغد العربي، م 6، العدد 60 ، الطبعة الأولى القاهرة د/ ت، ص 146. في حين أجمعت المصادر الصوفية على أن وفاته كانت سنة سبع وتسعين ومائتين من الهجرة ( راجع: طبقات الصوفية، ص 155. وحلية الأولياء. جـ 10، ص 255 . والرسالة القشيرية : ص 430 . وطبقات الشعراني، جـ 1، ص 72 . والسراج الطوسي: اللمع في التصوف: 54 ) .

(2) أبو نعيم الأصفهاني : حلية الأولياء، جـ 10، ص 263 .

(3) سورة آل عمران: آية 7 .

الفرد في مجتمع بعينه من فعل الجاذبية الشخصية والتأثير المغناطيسي. وقياساً على تحليل "فيبر" يمكن القول بأن الإمام الجنيد كان يتمتع بشخصية "كاريزمية " ساحرة على الصعيدين: صعيد المكانة الاجتماعية والعلمية، وصعيد المكانة الروحية والفكرية والثقافية.

ولو أننا تأملنا فيما قيل عنه من بعض معاصريه، لتأكد لدينا هذا الزعم ولتثبتت أمامنا جاذبيته الشخصية ومؤثراته الفردية على المستوى الاجتماعي والعلمي، ثم تثبتت لدينا كذلك إشعاعاته الروحية والفكرية المُفاضة وهباً من عند الله. ولقد قيل عنه لجماله وشدة تأثيره في القلوب وجاذبيته المغناطيسية إنه كان يلقب بـ " طاووس العلماء"؛ ولم يكن غريباً أن يصفه أحد معاصريه بقوله:"ما رأت عيناي مثله"؛ وبأنه كان:" إمام الدنيا في زمانه". وعدَّهُ العلماء شيخ مذهب التصوف لضبط مذهبه بقواعد الكتاب والسنة، ولكونه مصوناً من العقائد الذميمة، محمي الأساس من شُبَه الغلاة، سالماً من كل ما يوجب اعتراض الشرع. تأمل فيما يقول:" الطرقُ كلها مسدودة على الخلق إلا طريق واحد هو طريق من أقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام، وأتبع سنته، ولزم طريقته؛ فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه"؛ أو يقول:" من لم يسمع الحديث، ويجالس الفقهاء، ويأخذ أدبه من المتأدبين: أفسدَ من أتبعه"؛ ومن شدة توكيده على العلم النظري قال:" من عمل بعلم الرواية، ورَّثه الله علم الدارية"[1]. لكنه يركز على العلم النافع، والعلم النافع يتحدَّد في قوله:" إن الله أراد من العباد علمين: معرفة علم العبودية ومعرفة علم الربوبية وما سواهما هو من حظ أنفسهم"؛ لأن هذا العلم النافع نفسه هو الذي يعرفك قدرك لا من حظ نفسك ولكن بالله ومن الله؛ كما قال في سر العلم:" العلم أن تُدْرِكَ قَدْرَك بذاته"[2]؛ وإنها لأقوال تجربة لا أقوال ألسنة؛ أقوال قلوب لا أقوال حناجر!

وهو أول من تكلم في علم التوحيد ببغداد. وقال عنه ابن عربي في الفتوحات: "كان الكتبة يحضرون مجلسه لألفاظه، والشعراء لفصاحته، والفقهاء لتقريره، والفلاسفة لدقة نظره ومعانيه، والمتكلمون لتحقيقه، والصوفية لإشاراته وحقائقه"[3]. وفي قول ابن

---

(1) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ؛ جـ 10، ص 257 . وأيضاً : طبقات السلمي؛ ص 159.

(2) أبو القاسم الجنيد: السِّر في أنفاس الصوفية، لوحة (11 ي؛ 11 ش).

(3) وينسب أحدهم هذه العبارة لا إلى ابن عربي بل إلى أبي القاسم البلخي أحد كبار المعتزلة في القرنين الثالث والرابع الهجريين ( راجع د. كامل مصطفي الشيبي: صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي؛ دار المناهل؛ الطبعة الأولى؛ بيروت لبنان؛ سنة 1418هـ - 1997م ؛ ص 120 وما بعدها) ولعل نسبة المؤلف هذه العبارة إلى أحد رجال المعتزلة ترجع إلى نزوعه الفارق في أن يجعل من الجنيد شخصية أقامت التصوف على أساس عقلي أو فلسفي؛ وهو رأي من أوهن الآراء وأضعفها عندي إن لم يكن أقدمها كذلك: تلمس الأفكار الفلسفية في تصوف الجنيد؛ بل وفي تصوف غيره من الأقطاب السنية؛ على ما يحكم به منهج الأشباه والنظائر، كما سنناقشه فيما بعد وبخاصة عند تناولنا لمراقبة الأنفاس. إن تجاهل التجربة الصوفية يقدح في الإخلاص العلمي للتصوف من أول وهلة.

عربي هذا ما يثبت شدة تأثيره في القلوب، وجاذبيته للعلماء في عصره بمقدار ما يثبت مكانته الاجتماعية يتحصل عليها من طريق العلم والمعرفة. فلئن كان أحدهم قد فهم من تلك العبارة السابقة؛ والتي قد تنسب إلى أبي القاسم البلخي وهو أحد كبار المعتزلة في القرنين الثالث والرابع الهجريين، لا إلى ابن عربي، في وصف مجلس الجنيد؛ فلا ينبغي أن يوصف مذهب الجنيد بإقامة التصوف على أساس عقلي بغير تحديد لكلمة عقل .. ماذا تعني هنا؟ فليس يُخفى أن العقل مطلق العقل قد يختلط بعقل الفلاسفة أو عقل المتكلمين وهو كما هو معروف خارج دائرة اهتمام الصوفية؛ والجنيد منهم بصفة خاصة، ومن ثم يجيء هذا الوصف لا يقوم على أساس صحيح اللهم إذا كنا نريد عسفاً أن نجعل من هذه الشخصية الصوفية شخصية فلسفية وأن تصوفها تصوفاً فلسفياً وهو رأي إلى الوهن أقرب منه إلى قوة العلم والتحقيق. بيد أننا إذا نحن قلنا إن الجنيد أقام التصوف على أساس علمي لكنا أقرب إلى الحقيقة وأصوب في وصف مذهبه؛ لأن اهتمام الجنيد بمسائل الكلام والفلسفة والفقه واللغة والأدب كما ورد في عبارة أحدهم واصفاً إياه في مجلسه، إنما يرتد إلى ولعه بالعلم بصفة عامة لا بالعقل المنهجي الفلسفي؛ ناهيك عن أن منهجية التصوف هي في الأساس منهجية ذوقية وجدانية لا عمل للعقل الفلسفي فيها غير عمل التنظيم؛ فإذا كانت ثقافة الجنيد واسعة شملت إحاطته بعلوم الكلام والفلسفة والنحو واللغة، فمن المؤكد لدينا أن هذا التوسع نفسه لهو من باب العلم لا من باب العقل. ولكن نسبة الجنيد إلى المصادر اليونانية وتأثره بالتصوف عند أفلوطين هي نسبة خاطئة تماماً كما سنبينها فيما بعد.

ولم يفارق نبوغه العلمي مطلقاً شدة تعبّده، وتأسيس علومه على الإخلاص، ولنذكر من حكمه: الإخلاص سرٌ بين العبد وربه لا يعلمه ملك فيكتبه ولا شيطان فيفسده ولا هوى فيهلكه. وقال بُني الطريق على أربع : لا تتكلم إلا عن وجود، ولا تأكل إلا عن فاقة، ولا تنم إلا عن غلبة، ولا تسكت إلا عن خشية"[1]. ومع شدة نبوغه العلمي إلا أنه لزم التعبد، ومن لزومه التعبد فتح الله عليه بكثير من العلوم، وكان إذا تكلم فيها لم تكن له وقفة ولا كبوة. وكان ورده في كل يوم على ما أجمعت عليه مصادر التصوف ثلثمائة ألف تسبيحة، ومكث أربعين سنة لا يأوي إلى فراش ففتح الله عليه من العلوم النافعة والأعمال الصالحة بأمور لم تحصل لغيره في زمانه، وكان يدخل كل يوم

---

(1) الرسالة القشيرية : ص 19، وص 78 - 80 ؛ من طبعة دار المعارف.

حانوته، ويُسْبل الستر، ويصلي أربعمائة ركعة ثم يعود إلى بيته. وكان يعرف بالإضافة إلى علوم الصوفية إشاراتها وحقائقها، سائر علوم اللسان العربي، وسائر العلوم الدينية على التخصيص حتى قيل إنه كان يقول في المسألة الواحدة وجوهاً كثيرة لم تخطر قط على بال العلماء. وقد قيل لعبد الله بن سعيد بن كلاب: أنت تتكلم على كلام كل أحد، وههنا رجلٌ يقال له الجنيد فانظر هل تعترض عليه أم لا؟ فحضر حلقته؛ فسأل الجنيد عن التوحيد فأجابه فتحير عبد الله، وقال: أعد عليَّ ما قلت، فأعاد بعبارة أخرى. فقال: هذا شيء آخر لم أحفظه، تعيده عليَّ مرة أخرى؛ فأعاده بعبارة أخرى. فقال: لا يمكنني حفظ ما تقول أَمْلِهِ علينا، فقال الجنيد[1]: إنْ كنت أجريه فأنا أمليه فقام عبد الله وقال بفضله واعترف بعلو شأنه، يعني أن الله هو الذي أجراه على قلبي فلا أمليه، فليست هي بعلوم كسب ولا حلية دليل ولكنها علوم وهب وتوفيق، تُعطى ولا تكتسب.

كان سيد الطائفة البغدادية، بل سيد أولياء الإسلام غير منازع، من أئمة القوم وساداتهم مقبول على جميع الألسنة. ولم يخلو كتاب ولا مصدر من مصادر التصوف الأساسية وعيونه الأولى إلا وكانت أكثر إشاراته في العديد من المواضع الصوفية العليا أكثرها عن الجنيد؛ لعلو حاله، ولسيادة شأنه في علوم القوم ومباحث المعرفة الإلهية.

## (2)

صحُب الجنيد خاله السّري السقطي والحارث بن أسد المحاسبي وتأثر بطريقة كل منهما إنْ في التصوف الخالص كما في حالة السري السقطي، وإنْ في التصوف الممزوج بعلم الكلام والعقائد كما في حالة الحارث بن أسد المحاسبي. ولقد كانت صحبة الجنيد للحارث المحاسبي ذات أثر بالغ في تحويل التوحيد والعقائد الإسلامية الكبرى من ميدان علم الكلام والجدل العقلي إلى ميدان التصوف والتجربة الذوقية، وهذه في تقديري نقطة بالغة الأهمية[2]؛ يمكن استخلاصها من لوازم الصحبة الشديدة بين الإمامين، وهي صحبة تكشف من الوهلة الأولى عن تلمذة الجنيد للمحاسبي مباشرة.

ونحن نعلم أن للمحاسبي مكانة كبيرة في الفكر الإسلامي سواء كانت هذه المكانة مختصة بعلم الكلام أو بالتصوف، الأمر الذي أدي بصاحب "حلية الأولياء" أن يروي

---

(1) الرسالة القشيرية : ص 379؛ من طبعة دار الجيل.

(2) وسنركز على هذه النقطة تباعاً كلما عرضنا لمكانة الجنيد الصوفية والكلامية، أو تطرقنا لمذهبه الصوفي تحديداً، وبخاصة في تحقيقنا لكتاب السر في أنفاس الصوفية؛ ومن الأهمية بمكان أن يركز عليها كل باحث يعرض لآثار الجنيد من قريب أو من بعيد، أعني نقطة نقل التوحيد من مجال علم الكلام والجدل العقلي إلى ميدان التصوف والتجربة الذوقية، وذلك لأنها فيما نري نقطة بالغة الأهمية حقيقة : أن يصبح التوحيد شعوراً يحس ومعنى يذاق وتجربة تعطي مما عندها. أي نعم ! تجربة ذوقية لا عمل عقلي أو فلسفي !!.

عن الجنيد أكثر من أربع عشر رواية توضح تأثره بأستاذه تأثراً شديداً بمقدار ما توضح تطور العلاقة فيما بينهما من طريق قائم أساسه على الشرع، ومنهجه على الاعتدال، وفحواه ومضمونه على العلم بالكتاب والسنة.

إنه ليقول:" كنتُ كثيراً أقول للحارث: عزلتي أنسي!، وتخرجني إلى وحشة رؤية الناس والطرقات؟ فيقول لي: كم تقول لي أنسي في عزلتي؟ ولو أن نصف الخلق تقربوا مني ما وجدت بهم أنساً، ولو أن النصف الآخر نأى عني ما استوحشت لبعدهم".

وما بين الأنس والوحشة تدور بين المحاسبي والجنيد مناقشات في أسرار الطريق فصَّلناها في كتابنا التصوف السني[1].

وكما شهدت هذه المناقشات الروحية بين المحاسبي والجنيد، شهدت مثلها وأكثر منها بين الجنيد وخاله سري السقطي أستاذه أيضاً، ومربيه، ومرشده، ومعلمه أذواق الطريق الصوفي وأسرار المُضي فيه قدماً غير محدود.

فكما صحب الجنيد الحارث بن أسد المحاسبي وتأثر بمنهجيته السنية المعتدلة؛ صحب كذلك خاله ومعلمه فنون التربية الذوقية الروحية، كأرْوَحِ وكأفيدِ ما تكون الصحبة بين عظماء الطريق، وهو الإمام العالم العابد السري السقطي(ت251 هـ) أول من تكلم ببغداد في لسان التوحيد وأول من تحدَّث في حقائق الأحوال على طريقة القوم، وهو إمام البغداديين، وشيخهم في وقته على حد ما وصفه أبو عبد الرحمن السلمي[2].

ولنلحظ أن خصوصية منهج الجنيد في التوحيد قد انعكست عليه من خلال صحبته للحارث بن أسد المحاسبي وللسري السقطي مباشرة. ولقد كانت لهذه الشخصية الأخيرة ما كان للأولى ويزيد من أثر بالغ على طريقة الجنيد وأسلوبه ومنهجه في الدعوة إلى الله، بمقدار ما كان لها من أثر بالغ أيضاً على نشاطه الروحي وممارسة منازلات الحال في عالم الشواهد الروحية؛ حتى إذا ما رأينا الجنيد يقول عن السري السقطي:" وكان إذا أراد أن يُفيدني سألني، فقال لي يوماً : ما الشكر ؟! فقلت : أن لا يعصى في نعمة. فقال: ما أحسن ما أجبت ما أحسن ما تقول . قال الجنيد : وهذا هو فرض الشكر : أن لا يعصى في نعمة"[3]؛ جزمنا بوجود منهجية تعلمية ذوقية راقية بين الأستاذ والتلميذ، هي قوام العقل الدعوى لدى كبار شيوخ الطريق، أعني العقل الدعوي الإسلامي الصحيح بمفهومه

---

(1) راجع كتابنا : التصوف السني .. حال الفناء بين الجنيد والغزالي ، ص 266 وما بعدها .

(2) أبو عبد الرحمن السلمي : طبقات الصوفية، ص 48 .

(3) أبو نعيم الأصفهاني : حلية الأولياء؛ جـ 10، ص 119 .

الحقيقي لا المزيف، يقوم به "العارف" - ولا يطيقه الجاهل! - على أكمل وجه؛ على بصيرة من طريق الموافقة كما كانت عليه الحال في الصدر الأول لدى رسول الله، صلوات الله وسلامه عليه، ولدى صحابته وخيرة التابعين؛ رضوان الله عليهم.

ولك أن تلحظ فرض الشكر هنا أنْ لا يُعْصَى في نعمة، تجد المعنى هو أنْ لا يعصى الله والعبد في نعمة، بل النعمة توجب الشكر ولا تدفع بالعبد إلى العصيان. وشكر النعمة مُوجب لبقائها، والعصيان مُوجب لزوالها، فمن صانها بالطاعة والمولاة أدى فرض الشكر عليها، ومن شَأَنَها بالمعصية وأهمل حقها أسقط هذا الفرض، فأوْجَبَ على نفسه من فوره زوالها عنه في غير مَلامة.

هذه عندي منهجية أساسها التعليم ومفادها الترقية، وهي لا تقع في الغالب إلا بين كبار الأئمة: حُكمها حكم العارف الذي يدعو إلى الله على بصيرة، وليس حكمها حكم غير العارف الذي يدعو إلى الله على ظلمة وجهالة.

وكانت بينهما - السري والجنيد - من الروابط الروحية والعلاقات المعرفية ما من شأنه أن يدل من الوهلة الأولى على اتصال الجنيد بالسري اتصال التلميذ النجيب بالأستاذ الكبير، وولائه له، ومكاشفة الأستاذ بما في قلبه للتلميذ فيما لو عرف عنه فراسة الروح وصفاء الفؤاد وخلوص السريرة. فمن بين تلك الروايات التي يذكرها الجنيد عن خاله وأستاذه ما يؤكد هذه الروابط المعرفية أو العلاقات الروحية الدالة من أول وهلة على تخريج ذوقي كاشف في وضوح عن تلك الروابط أو هذه العلاقات. قال الجنيد:" دخلت يوماً على السري فوجدتُ رجلاً مغشياً عليه فقلتُ له: ماله! فقال: سمع آية من كتاب الله تعالى فغُشي عليه. فقلتُ له: يُقرأ عليه الآية مرة أخرى. فقرئت، فأفاق الرجل. فقال السري: من أين علمت هذا ؟!. فقلت: إن قميص يوسف عليه السلام ذَهَبَ بسببه عينا يعقوب عليه السلام، ثم عاد بصره به، فأستحسن ذلك مني"[1].

وفيه ما يدل على تخريج ذوقي من الجنيد يستنبط منه فن الإشارة، بمقدار ما يدل بالقطع على علمه العميق بكتاب الله. وعن الجنيد أنه قال:" كُنتُ أعود السري في كل ثلاثة أيام عِيادة السُنَّة، فدخلتُ عليه وهو يجود بنفسه فجلست عند رأسه فبكيت وسقط من دموعي على خده، ففتح عينه ونظر إليّ فقلت: أوصني فقال:" لا تصحب الأشرار، ولا تشتغل عن الله بمجالسة الأخيار"[2]. وهنالك من أساتذته شخصية صوفية

---

(1) طبقات الشعراني: جـ 1، ص 73 .

(2) حلية الأولياء : جـ 10 ، ص 125 .

ذات أثر عليه في الطريق يذكرها الجنيد بكل فضل وكل خير؛ وهي شخصية محمد بن على القصاب (ت 275هـ)، وكان الجنيد يقول عنه:" الناس ينسبونني إلى سري السقطي، وكان أستاذي محمداً القصاب"[1].

وعلى الرغم من قول الجنيد هذا في القصّاب إلا أن أثره الذوقي والعلمي عليه - ولو فيما نراه نحن - لم يكن بالأثر الذي كان للحارث المحاسبي أو للسري السقطي.

(3)

اكتسب الجنيد من أساتذته، ومن تجربته الشخصية، ومن جهوده العلمية والتعليمية، مكانته في الحياة الروحية الإسلامية؛ فكانت له شخصيته البارزة على التصوف بإطلاق. دَفَعَ في وجه كل منطة يمكن أن تنسب إلى هذا الطريق أو إلى أهله. وكما تأثر بمن سَبَقَه من رجال الروح أثرٌ في المدارس الروحية الكبرى التي جاءت فيما بعد.

ومن المؤكد أن جهلاء الصوفية في عصره قد وقعوا في أخطاء شَنِيعَة، كان التصوف من قِبَل المغرضين بمقتضاها عُرْضَةً للقدح في الصالح والطالح على السواء. ومن هذه الأخطاء القول بإسقاط التكليف، فما كان منه وهو العالم العامل الورع إلا أن يكون سيفاً مسلولاً على رقاب هؤلاء الخارجين على الشريعة حتى إنه سمع يوماً رجلاً ذكر المعرفة وهو يقول :" أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقوى، إلى الله تعالى". فلم يكد يسمع منه هذا الكلام الفارغ من المعنى، المضيع لحقوق الشريعة حتى أنتفض على القائل من فوره قائلاً:" إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال؛ وهذه عندي عظيمة. والذي يسرق ويزني، أحسن حالاً من الذي يقول هذا. وأن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله، وإليه رجعوا فيها، ولو بقيت ألف عام لن أنقص من أعمال البرِّ ذرة إلا أن يُحَال بي دونها، وأنه لأؤكد في معرفتي وأقوى في حالي"[2].

وإنك لترى في قوة هذا التشديد على حق الشرع دلالة قاطعة على أن التصوف في الأساس تعظيمٌ للشريعة، إذْ لولا الشريعة ما كانت الحقيقة، بل لن يشم أحد مطلقاً رائحة الثانية وهو على حال التقصير في أمر الأولى. ولما أن قِيلَ له إن جماعة يزعمون أنهم يصلون إلى حالة يسقط عنهم فيها التكليف، قال ساخراً :" وَصَلوا وَلَكن إلى سَقَر"[3].

---

(1) الرسالة القشيرية؛ ص 430 .

(2) أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية؛ ص 159. وليس معنى إسقاط التكليف ترك الأوامر أو النواهي الإلهية أو إسقاط الحركة فهذا ما لم يقل به مَنْ ينتسب إلى الإسلام حقيقةً بل معنى الإسقاط هنا هو إسقاط الكلفة والمشقة الغالبة لا إسقاط التكليف.

(3) ابن عجيبة الحسيني: إيقاظ الهمم في شرح الحكم؛ طبعة مكتبة زهران؛ القاهرة سنة 1995م، ص 210 .

لقد ضبط الجنيد علم التصوف ضبطاً محكماً على تلك الأصول الشرعية، وحفظه بحفظ الكتاب والسنة: "علمُنا مضبوط بالكتاب والسنة، ومن لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث، ولم يتفقه في الدين؛ لا يقتدي به في هذا الأمر"[1] : أمر التصوف؛ كونه علماً للباطن. أمر التصوف الذي قال فيه:" لو عَلِمْتُ أنَّ لله تعالى تَحْتَ أَدِيمِ السماء أشرف من هذا العلم الذي نتكلم فيه مع أصحابنا وإخواننا لسعيتُ إليه ولقصدته"[2] .

ومن أجل هذا، من أجل تعظيم الحركة في الإسلام لا إسقاطها كما يدعي الأدعياء واللصقاء، من أجل تعظيم الشريعة الظاهرة، وانتصاب" أعمال أدلة العمال" من ذوي الخدمة؛ كان أول من ظهر عليه هذا التعظيم لأمر الشرع هو الجنيد نفسه، فلم يترك أوراده حتى في حال نزعه، فلما أن قيل له في ذلك! قال:" ومن أولى مني بذلك وهذه صحائفي تطوي"؛ فلم يترك الخدمة - رضي الله عنه - ولا ترك العمل وهو في مثل هذه اللحظة، "لحظة الموت"؛ فكيف بسواها؟. وقد عُرِف عنه جده واجتهاده؛ الأمر الذي يتبيَّن معه أن الصوفي الحق لا تفارق أقواله أفعاله، ولا توجد هوة وسيعة بين ما يقول وما يفعل، وأن قوله هو هو فعله، وأن فعله يؤكد قوله. يؤسس فكره دائماً وأبداً على الإخلاص، وأنه ليس برجلٍ مزدوج الشخصية ولا هو بمزدوج المعايير : لغته حياته، وحياته يمكنها أن تظهر في مقولته، بساطة في عمق، وعمق تتولاه بساطة. على نحو ما يقول يفعل، وعلى نحو ما يفعل يقول، وليس فيما يفعل أو فيما يقول من فجوة بينية تنقض الشخصية وتحقرها أمام ذاتها فضلاً عن تحقيرها أمام الله وأمام الناس. ليس هناك انفصام بين الاعتقاد والسلوك. الخطاب الأيديولوجي هنا موافق تماماً للممارسة العملية، والنظرية هي هي التطبيق الفعلي، والتطبيق الفعلي متسق مع النظرية.

إن مقام الجنيد في الرسوخ والتمكين، ومقاومة الانحراف البادي عند من يدعي الطريق إدعاءً لا حقيقة فيه، ومقامُه بين أقرانه في التصوف لهو الذي أهله كما قلنا فيما تقدَّم لأن يتصدر الطائفة البغدادية ويلقب عن جدارة بـ " طاووس العلماء". فأما مقاومة الأدعياء ممن انحرفوا عن جادة الاستقامة وأرادوا إسقاط التكليف فقد عَرَفناه.

وأما مقاومة أقرانه ممن اختلفوا معه نظراً لمنهجه المعتدل القويم، - ونظراً لهذا المنهج نفسه فقد أختلف معهم وشن عليهم حملاته الضارية، كالحلاج والشبلي - فنحن

---

(1) حلية الأولياء: جـ 10؛ ص 255 .

(2) الرسالة القشيرية: ص 380 .

نسوق لك فيها روايتين، الأولى ذكرها الهجويري عن رفض الجنيد صحبة الحلاج، والثانية أوردها السراج الطوسي عن مناقشات دارت بين الشبلي والجنيد.

فأما الرواية الأولى فإن الهجويري يقول فيها :" مما قرأته في الحكايات أن الحسين بن منصور الحلاج - في حال غلبته - ترك صحبة عمرو بن عثمان المكي، وأتي إلى الجنيد، فسأله الجنيد: ما الذي أتي بك ؟!. فقال الحسين: طمعاً في صحبة الشيخ. فقال الجنيد: أنا لا أجتمع بالمجانين، والصحبة تتطلب كمال العقل، فإذا لم يتوفر ذلك، تصرّفتَ معي كما تصرفت مع سهل بن عبد الله التُّسْتَري وعمراً. فردَّ الحسين: يا شيخ! الصحو والسُكر صفتان للعبد، ومادام العبد محجوباً عن ربه تفنى صفاته. فقال الجنيد: يا ابن منصور، أخطأت في الصحو والسُكر؛ لأن الصحو بلا خلاف عبارة عن صحة حال العبد في الحق، وذلك لا يدخل تحت صفة العبد واكتساب الخلق، وأنا أرى يا ابن منصور في كلامك فضولاً كثيراً وعبارات لا طائل تحتها"[1].

ففي هذه المناقشة خلافٌ في المنهج : منهج الجنيد في التصوف ليس كمنهج الحلاج، ولا منهج الرسوخ والتمكين كغلبات الحال حركة وانزعاجاً. يؤثر الجنيد الصحو؛ لأنه عبارة عن صحة حال العبد. ويفضل الحلاج المحو؛ لأنه صفة للعبد يزول بها عنه - نظراً لفنائه - الحجاب. إن قسوة الجنيد مع الحلاج مَرَدُّها إلى منهجه الصحيح المعتدل، وحفظه للشرع من منطقة الظانين، وانه لمنهج إلى الغيرة على الطريق يرجع لا إلى شيء فوق هذا أو أبعد من هذا. وبنفس المنهج المضبوط بالشرع ضبطاً محكماً، المقيد بتعاليمه على ما يعطيه العلم، المؤثر للصحو والحضور في حالات انفلات الباطن؛ رفض الجنيد الحلاج ولم يقبله لخروجه في نظره عن آداب الطريق.

وفي أخبار الحلاج مما رواه أبو محمد الجسري أنه قال:" رأيتُ الجنيد ينكر على الحلاج، وكنتُ عنده إذ دخل شاب حسن الوجه والمنظر، وعليه قميصان وجلس سويعة ثم قال للجنيد: ما الذي يصد الخلق عن رسوم الطبيعة؟!. فقال الجنيد : أرى في كلامك فضولاً أي خشبة تفسدها. فخرج الشاب باكياً وخرجت على أثره. وقلت: رجلٌ غريبٌ قد أوحشه الشيخ. فدخل المقابر، وقعد في زاوية ووضع رأسه على ركبته. وقال : فأتيت الشاب وجلست بين يديه ألاطفه وأداريه .. ثم قلتُ : الفتي من أين؟ فقال : من بيضاء

(1) الهجويري: كشف المحجوب ، ص 225- 226 ، وأيضاً أخبار الحلاج ؛ ص 39. ولم يكن الجنيد ممن يبغضون الحلاج لهوى في نفسه أو لمنافسة كانت بينهما في ديوان الولاية، ولم يكن هنالك بغض أصلاً اللهم إلا إذا عددنا الخلاف في وجهات النظر بغضاً !.

فارس إلا أنني رُبيتُ بالبصرة. فاعتذرت منه للجنيد فقال : ليس له إلا الشيخوخة، وإنما منزلة الرجال تُعطى ولا تتعاطى"[1].

فهذا الخلاف البادي بين كبار شيوخ التصوف إنما خلافٌ في المنهج تتقوّم به أسرار الطريق؛ خلاف في سياسة النفس إزاء مفاوز الطريق وقواطعه؛ ليس إلا. فبينما يكون منهج الحلاج مُعبراً عن طفرات روحية عالية أساسها الوجد وغلبات الحال، يجيء منهج الجنيد راسخاً ومُمَكناً؛ مسنوداً على أسس شرعية، متصلاً بقيم البقاء في حظيرة الشرع، والسلامة من الغلو والإفراط واعتراض الظاهر من العلم أو التشريع. وهنا في الرواية المساقة تلحظ تنبؤ الجنيد بصلب الحلاج واضطلاعه من وراء حُجُب الغيب بالخشبة التي سيفسد عليها. وعندما كان يصيح بقوله وهو في حضرة الجنيد بعبارة الجذب "أنا الحق!" يجيبه:" أنت بالحق أية خشبة تفسد!"؛ فتحقق فيه ما قاله الجنيد؛ لأنه صُلب بعد ذلك"؛ وكان الجنيد يقول له كما جاء في أخبار الحلاج وعلى حسب رواية نيكولسون:" أحْدَثتَ في الإسلام ثغرةً لا تَسدُّها إلى رأسك"[2].

لم يكن الجنيد يرضى عن شطح الحلاج، ولم يكن يقر صَرَخات الجذب التي تتولاه وتتغشاه، الأمر الذي دفعه في الغالب إلى أن يقسو عليه، ولم يقبله ليكون في صحبته. وليس رفض الصحبة من بعدُ بالدليل على خروج الحلاج من ديوان الولاية .

هنالك خلافٌ في منهج التربية الذوقية الذي يدين به الجنيد، وينكره الحلاج؛ لأنه من أصحاب الجذب المُوَلّهين. ومن غريب الملاحظات رغم هذا الخلاف الظاهر بين المنهجين أننا نجد البعض منا يروح ويسوي بين منهب الحلاج ومذهب الجنيد[3]؛ ويخلط بين الاتحاد والحلول ووحدة الشهود أو حتى وحدة الوجود، وكأن الثلاثة مذهبٌ واحدٌ لا خلاف فيه، أو كأن مذهب الحلاج ومذهب الجنيد ينطلقان في الطريق من حالة واحدة ويستقران سوياً على حالة واحدة، أو أن الحلول الذي يقول به الحلاج هو نفس الحلول الذي يقول به الجنيد، هذا إنْ كان وجد عند هذا الأخير - وهو قطعاً مما لا يوجد - حلول، وأن الاتحاد (Union) بين العبد والرّب، وهى حالة نطقت بها أقوال

---

(1) لويس ما سينيون، وبول كراوس: أخبار الحلاج؛ مطبعة القلم، باريس، سنة 1936م؛ ص 38 - 39 .

(2) نيكولسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه؛ ص 133. وأيضاً : أخبار الحلاج ص 80 - 81 .

(3) د. إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه؛ جـ 2، ص 69، وأيضاً د . أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص 135، وأيضاً : جلال أبو الفتوح شرف : دراسات في التصوف الإسلامي ؛ ص 308. والخلط هنا ظاهر من جانب د. إبراهيم مدكور؛ وجلال أبو الفتوح شرف في نسبتهما الجنيد إلى الاتحاد، وفيمن تابع هذا الاتجاه فيما بعد.

البسطامي، إنما هو حالة واحدة هي حالة الحلول (Incornation) التي قال بها الحلاج، وَعَبَّرَ من خلالها عن مذهبه كما استخلصه منه الباحثون .

هنالك فرقٌ، وفرقٌ كبير؛ بين الاتحاد والحلول ووحدة الشهود من جهة، ووحدة الوجود من جهة ثانية، والوحدة المطلقة من جهة ثالثة، وليس المقام مما يقتضي الكلام في هذه التفرقة، فمن شاء الاضطلاع عليها فليرجع إلى فصل بعنوان" حال الفناء في الفكر الصوفي"[1]؛ من كتابنا التصوف السني.

أما المناقشة التي دارت بينه وبين الشبلي فهي صريحة الدلالة على منهجه السُّني المعتدل: منهج التعليم، والتهذيب، والتصحيح، والترقية. ففيما رواه السراج الطوسي بسنده:" ربما كان الشبلي يجيء إلى الجنيد، فيسأله مسألة، فلا يجيبه ويقول : يا أبا بكر، هو ذا أشفق عليك وعلى ثباتك؛ لأن هذا الاضطراب، والانزعاج، والحدة، والطيش، والشطح، ليست هي من أحوال المتمكنين، وهي منسوبة إلى أحوال البدايات والإرادات"[2]. فكأنما كان كل ما هو موصوف من أحوال الحركة والانزعاج والحدة والطيش والشطح والاضطراب وقلة امتلاك الحال إنما هو في رأي الجنيد تعبيراً عن حال البدايات؛ وصاحبه لم يصل بعدُ إلى أطوار الكمال كما هو عند أصحاب النهايات.

فمن أجل هذا؛ من أجل اعتدال المنهج في الطريق، ومن أجل الغيرة على هذا الطريق نفسه من أن تلوثه أغراض الحانقين، اختلف الجنيد مع أقرانه وأصحابه من الصوفية اختلاف ذوق واختلاف حال، أو إنْ شئت قلت اختلاف منهج تتقوَّم به أسرار الطريق، وليس هو بالاختلاف الذي يطرد المتخاصمين بعضهم بعضاً من ديوان الولاية.

فمن يظن بالأولياء الكبار هذا الظن لم يعد يفهم خلافاتهم بمقدار ما لا يفهم توجهاتهم الروحية حتى إذا ما كان هناك خلافٌ يبدو فيما بينهما فهو الخلاف الذي يمضي بعيداً عن سيطرة أهواء النفوس على أصحابها، ويقترب - بمقدار ما يبتعد عن حظوظ الهوى ومصادمة القلوب - من خلاف في الرؤية، أعني في الفكرة النظرية تعبر عن اختلاف الاتجاه والرؤية ولا تعبر عن الخروج من الميدان خروجاً نهائياً .. وإلا فليس أحبُّ إليه من الشبلي، وليس أعْذَرُ عنده في شطحاته من البسطامي.

**(4)**

---

(1) راجع كتابنا : التصوف السني .. حال الفناء بين الجنيد والغزالي؛ ص 167 وما بعدها.

(2) السراج الطوسي : اللمع؛ ص 488 .

نأتي إلى مذهبه الصوفي لنقول في عجالة إن مذهب الجنيد في التصوف يتلخص في كلمتين أساسيتين: الكلمة الأولى هى "التوحيد". والثانية هى: "الفناء في التوحيد". ولكن هاتين الكلمتين ليستا من البساطة بحيث يمكن أخذُهُما على عُلاتهما هكذا بغير بحث عميق بل هما جوهر التصوف الإسلامي على الإطلاق. طَرَق الجنيد لأول مرة مسائل التوحيد كعلم له أسسه الذوقية حين نقله مع أستاذه الحارث بن أسد المحاسبي من ميدان الكلام والعقائد الموروثة إلى ميدان التجربة الروحية والتذوق الحيوي، وهنالك صارت النظرة للتوحيد على يديه بصفة خاصة نظرة مختلفة، جديدة وغير مسبوقة لم يكن يعرفها المسلمون من قبل : أن يصبح التوحيد شعوراً يُحَس ويُذَاق، شعوراً خاضعاً لتجربة الفعل والممارسة، عن طريقه يكتشف الإنسان حقيقة ذاته بمقدار ما تتكشف لديه حقيقته الأصلية التي هى واحدة الذات، فكما أن التوحيد هو للذات الإلهية فهو كذلك توحيد للذات الإنسانية؛ وكما أن الوحدة لله تعالى فكذلك الإنسان المؤمن ينبغي أن تكون ذاته واحدة لا يشعر فيها بالانقسام والتمزق ثم التلاشي والانقراض ولا يحس معها بشيء من الفرقة؛ لأنها ذات واحدة من واحد، ولواحد، والإنسان مخلوق على صورة الله، فكما أن الله سبحانه واحد، فكذلك هذه الوحدة تسري أول ما تسري على الصورة.

إنها بالفعل لنظرة جديدة للتوحيد غير مسبوقة بمقدار ما هو فهم عميق للدين جديد أيضاً لم يكن يُعْرَف من قبل : أن يكون الدين على يد هذا الإمام شيء من أهم مكونات الإنسان مسّاً بحقيقته الأصلية وبحثاً عن تطوره في قلوب معتنقيه؛ فهم الجنيد التوحيد فهم عارف، وفهم عامل، ولم يفهمه فهم متكلم يؤمن باللسان دون القلب أو يؤمن بالعقل وكفى، ولا ينزل الدين منزلته من قلبه، فإذا المكانة التي احتلها الجنيد من التصوف هى هى المكانة التي يحتلها التصوف من الدين، حتى إذا ما كان التصوف من الدين بمنزلة الروح من الجسد صار مَن يعتنقه، ومن يفهمه، ومن يواليه عنايته الكبرى هو أيضاً بالقياس إلى غيره من المتكلمين أو من الفقهاء بمنزلة الروح من الجسد، إذْ أن مَنْ يَفْهَم التوحيد تحققاً بهذا الفهم؛ يفهمه بتوحِّد الروح وتوليّها لذاك التوحيد بمذاق الإدراك الذوقي.

انتقل التوحيد من ميدان الكلام إلى ميدان التصوف، أو إنْ شئتَ قُلتَ من ميدان العقائد الموروثة بالنظر العقلي والجدل الخطابي إلى ميدان التجربة الصوفية لِيصبح على يد هذا الإمام محض تجربة شهودية عَارِفَة، ومحض بصيرة ذَوَّاقة كاشفة. التوحيد هنا - لا بل التوحيد الإسلامي - فكرة إسلامية مبدعة، أعني التوحيد بمعناه الكامل التام الشامل. الله الواحد الأحد الفرد الصمد لم يكن كاملاً تاماً شاملاً لا في حضارة ولا في

ثقافة ولا في ملة ولا في عقيدة من عقائد الأقدمين ولا في ديانة من ديانات الأمم المتقدمة سوى الديانة الأخيرة؛ ديانة الإسلام، وأن يشعر المسلم بهذه الحقيقة شعوراً يرتد إلى صفاء التجربة، ومن ثم يصف الحقيقة الإنسانية التابعة للحقيقة الإلهية لم يكن في فرقة ولا في مذهب ولا في طائفة ولا في نحلة من النحل سوى التصوف، ولم يكن في التصوف بمثل هذا الجلاء الناصع إلا لدى الجنيد: أن يصبح التوحيد حياة روحية يشهد فيها الصوفي حقيقته الأصلية ماثلة بين يديه" وأن يكون كما كان إذ كان قبل أن يكون"؛ هنالك يكتشف الصوفي ذاته اكتشافاً حقيقياً، لكنه لن يكتشف ذاته، ولن يشم منها رائحة الحق إلا أن يخوض غمار تجربة الفناء (= الفناء في التوحيد).

وقد سُئل الجنيد عن الفناء في التوحيد، يعني سُئل عن تجربة التوحيد لا عن كونه عقيدة موروثة لم تنحل عنها رابطة التقليد بَعدُ، فالعقائد الموروثة بما فيها عقائد المتكلمين - ولكونها تعالج بمنهج جدلي خطابي يختلف بطبيعته عن منهج الذوق والوجدان الذي هو منهج التصوف - إنْ هي إلا تقليد عريق ولها في التقليد نسب تليد!؛ بل السؤال هنا عن التوحيد، والإجابة عنه أيضاً ينظر إليها من حيث كونه تجربة، بمعنى أن إجابة الجنيد عن التوحيد - فيما لو شئنا استخدام اصطلاحات القشيري - تخرج عن " توحيد القالة " (= توحيد المقالة) وتدخل في " توحيد الحالة " (= توحيد التجربة).

لقد سُئل الجنيد عن التوحيد فأجاب:" أن يكون العبد شبحاً قائماً بين يدي الله ليس بينهما ثالث، تجري عليه تصاريف تدبيره، في مجاري أحكام قدرته، في لُجَج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه وعن دعوة الحق له، وعن استجابته له، بحقائق وجود وحدانيته في حقيقة قربه، بذهاب حسّه وحركاته لقيام الحق له فيما أراده منه، والعلم في ذلك أنه رَجَعَ آخر العبد إلى أوله : أن يكون كما كان إذ كان قبل أن يكون"[1]. يعني أن يكتشف المرء حقيقته الأصلية بفناء الإرادة في حقيقة التوحيد. والكشف هنا كشف تحقيق لا كشف علم وكفى؛ أي كشف تجربة ومعايشة وشهود. وفي الحق إن التأمل - إيمانياً - في هذا المعنى العميق للتوحيد يدعو إلى نسبة التصوف السني كله إلى الجنيد، طاووس العلماء وريحانة التصوف الإسلامي حقيقةً؛ ثم ليكون بمثل هذه النسبة "سيد أولياء الإسلام" على التحقيق. أقول: إن نسبة التصوف الإسلامي إلى الجنيد بغير تجاوز ولا مبالغة إنما هو أمر تشهد به الحياة الروحية في الإسلام التي استنت طريقته ونهجت

---

(1) أبو القاسم الجنيد : مسائل في التوحيد، ضمن مخطوط رسائل في التوحيد رقم (134) توحيد بمعهد المخطوطات العربية من اللوحة (66 ي)، والنص في كتاب السراج الطوسي: اللمع، ص 49. والهجويري : كشف المحجوب، ص 336 .

سيرته متعقبة آثاره على مستوى التحقيق، وبخاصة تلك المدارس السنية المعتدلة التي ظهرت في الإسلام، وقامت بنشر الدعوة من طريق التخلق، ولم تأخذ التصوف نظرياً فحسب بل أوغلت في الجانب العملي أكثر من إيغالها في الجانب النظري الفلسفي كالمدرسة الشاذلية؛ ومؤسسها الإمام الهمام أبو الحسن الشاذلي (ت 656 هـ) رضى عنه الله تعالى؛ وتلاميذه من بعده. تأمل فقط مطلع هذا التعريف:" أن يكون العبد شبحاً بين يدي الله ليس بينهما ثالث، تجري عليه تصاريف تدبيره"؛ وقارن بينه وبين فكرة إسقاط التدبير في المدرسة الشاذلية، أو بينه وبين كتاب "التنوير في إسقاط التدبير" لابن عطاء الله السكندري، عندها تستطيع أن تجزم جزم اليقين بأثر الجنيد على هذه المدرسة بالمباشرة. ولنترك هذه الجزئية (جزئية الأثر المباشر) لنعود إليها في نهاية الترجمة .

(5)

على أن كثيراً من الباحثين مع شديد الأسف فهم من مقولته أن يرجع آخر العبد إلى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون؛ أنها ذات أصل أفلاطوني أو أنها شبيهة بفكرة أفلاطون عن سَبْقِ وجود النفس الإنسانية في عالم المثل قبل هبوطها إلى البدن، وعند تحققها في ذلك العالم بالمعرفة الحقيقية[1]؛ وبعضهم راح يقتبس من تاسوعات أفلوطين (205 - 270م) ما ظنه مطابقاً لفكرة الجنيد[2]؛ على الرغم من أن التصوف لدى أفلوطين -كما قال هويتكر- كان نتيجة لمذهبه وليس أساساً له[3].

وليس من شك في أن فهماً كهذا يجانب الصواب بكل تأكيد، ويبعد عن الحقيقة ويتعسف كثيراً في تفسير النصوص، ويحملها ما لم تحتمل؛ ففكرة وجود أفكار مجردة تنمّ عن قِدَم النفس الإنسانية أو الروح كما يذهب أفلاطون مثلاً لم تكن موجودة عند متصوفة الإسلام في القرن الثالث الهجري. والمصدر اليوناني في التصوف ككل لم يكن في ظل القرون الخمسة الأولى شيئاً يذكر بالقياس إلى المصدر الإسلامي[4]. فمن أين أخذ الجنيد هذا الفهم؟ ومن أين أستقاه ؟!.

---

(1) د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلي التصوف الإسلامي؛ ص 137. ود. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية؛ جـ 2، ص 69 .

(2) د. كمال جعفر : التصوف؛ طريقاً ومنهجاً وتجربة؛ ص 252؛ وراجع على حسن عبد القادر: مقدمة رسائل الجنيد .

(3) التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس : دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، ومراجعة د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر؛ القاهرة سنة 1389 هـ - 1970م؛ ص 51.

(4) د. محمد مصطفي حلمي: الحياة الروحية في الإسلام؛ ص 73 . الأصل عندنا هو المضمون الديني ينطلق من قواعده ومبادئه الصوفي خاصة؛ لأنه أصل يشكل معالم التجربة الصوفية وأركانها ويستوف معطياتها العملية من ذلك المضمون.

صحيحٌ أن هنالك تأثيراً وتأثراً وليس لأحد أن ينكره، لكن الولع الغريب به لدرجة تطبيقه الحرفي على نصوص التراث الصوفي الإسلامي إنما هو شيء مؤسف حقاً غير مقبول لدينا وغير معقول، لأنه يكشف عن شطط عقلي مَرَدُه قلب الحقائق بمقدار ما يسفر عن خلط علمي مبعثه الهوى لا الإنصاف! فهل من المعقول أن تكون كل فكرة ذات قيمة في التصوف - أو حتى في غير التصوف!- مستعارةً من مصدر خارجي؟!. وهل يُعقل أن تجيء الأفكار الضخمة في التصوف خارجة عن نطاق المضمون الديني، بمقدار ما هي شديدة الاقتباس من ثقافات الأمم والأقوام البدائية؟ هل يعقل هذا؟!.

إذا نحن لم نستطع أن نعقل ذلك، ولم نسوغ لأنفسنا قبوله، ولم نستحسن الطرق عليه على الدوام سواء من جانب المستشرقين أو الباحثين العرب؛ فقد وَجَبَ في معروفنا أن تكون العبرة لدينا بالتراث الفكري والحضاري، العبرة بالخلفية الفكرية والثقافية التي يعتمدها تصوف المتصوف. أي نعم! إنما العبرة بالقاعدة التي أنبني عليها تفكير المفكر أو ذوق المتصوف أو برهان الفيلسوف؛ العبرة عندي بما لدى هذا المتصوف أو ذاك المفكر أو الفيلسوف من مضمون ديني يتكئ عليه وينطلق منه ويدين له بكل الولاء؛ فإذا المضمون الجوَّانيُّ هو المتقدّم في حين تتأخر المؤثرات الخارجية والمصادر البرَّانيّة.

إذا كنا لا نقبل أن يكون الغزالي مثلاً وهو القائل بفكرة كفكرة العادة، نافياً قانون السببية سابقاً ديفيد هيوم، أو لا نقبل أن يكون المعتزلة قد سبقوا الوجوديين، أو لا نقبل أن يكون ابن تيمية سابقاً في محاولاته المنطقية فلاسفة الوضعية المنطقية في العصر الحديث أو المعاصر؛ فمن الأحرى أن لا نقبل أن يكون أفلاطون - أو حتى أفلوطين! - مصدراً من مصادر التصوف السُّني المعتدل في الإسلام على أقلِّ تقدير في القرون الخمسة الأولى، ومؤثراً - أحدهما أو كلاهما - في أئمة الاعتدال كالجنيد في فكرته السابقة؛ ونحن نذهب إلى هذا الرأي من منطلق اختلاف المضمون الديني الذي يستند عليه هذا المتصوف أو ذاك على وجه الخصوص[1]؛ ويختلف به عما سواه.

وعليه؛ فإن الذين حمّلوا النصوص ما ليست تحتمله قالوا إن بعض المتصوفة، وبخاصة الجنيد، قد استمدوا هذا الفهم من أفلاطون؛ لأن الفكرة في مجملها عندهم كما قلنا شبيهة بفكرة أفلاطون عن سبق النفس الإنسانية في عالم المثل قبل هبوطها إلى البدن، ومنهم من قال باستمداد الفكرة من أفلوطين، ورَاحَ بعضهم - جرياً وراء منهج الأشباه

---

(1) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق، ص 19 - 22 ، وراجع كتابنا : التصوف السني .. حال الفناء بين الجنيد والغزالي؛ وتصدير الدكتور عاطف العراقي ص 407.

والنظائر الذي أبتدعه المستشرقون، والذي ستناوله بالتفصيل عند بحثنا في مراقبة الأنفاس - فأقتبس من تاسوعات أفلوطين ما ظنه مطابقاً لفكرة الجنيد فيما عساه تمشى مع إعمال هذا المنهج[1]؛ وتناسى هؤلاء أولاً: الطابع العام لمذهب أفلوطين وهو طابع حركي يؤكد الانتقال الدائم بين الحركتين الصاعدة والهابطة، ويفصِّل الكلام في هبوط النفس من مقرها الأعلى إلى عالم الأجسام، ثم عودتها بالتطهير من العالم المحسوس إلى العالم المعقول.

صحيح أن هذه الصفة الحركية نادراً ما تظهر في مذهب عقلي خالص، بل تهيب المذاهب العقلية في أغلب الأحيان بفكرة الثبات والسكون؛ ولكن مع ذلك فهذا الطابع العام لمذهب أفلوطين موصوف بالتصوف العقلي وليس هو بالتجربة الصوفية المعتمدة أساساً على القلق وحدَّةِ العاطفة ويقظة الشعور أو توتره، أو على الانفعال. هذا فضلاً عن أن أسلوبه دجماطيقي جازم حافل بالتأكيدات القاطعة والأسلوب التوكيدي الذي يعد بصاحبه عن أن يكون من ذوي الخيال الجامح والرؤيا الصوفية[2].

وتناسى هؤلاء ثانياً: "المضمون الديني" الذي يشكل فهم التجربة الروحية (الصوفية الذوقية) للآيات القرآنية فَهْمَ تحقيق وتجريب ليس فيه من تقليد الفلسفات القديمة شيء إلا ما يكون منها تشابهاً في طلب الحقائق الباطنة، وهي مطالب إنسانية وعامة ومشتركة ينزع في طلبها الإنسان في كل زمان ومكان، وتتمثل في "وحدة الروح الإنساني". عندي أن الجنيد قد أستقى الفكرة مباشرة من الآية الكريمة في سورة الأعراف:" وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا: بَلَىٰ شَهِدْنَا؛ أَنْ تَقُولُوا يَومَ القِيامة إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ"[3].

وفي هذه الآية تحديداً، آية الميثاق كما يُطلق عليها المتصوفة في كتاباتهم - الآية التي ذَرَّ اللهُ فيها الخلائق - قال الجنيد:" فمن كان، وكيف كان، قبل أن يكون، وهل

---

(1) أقتبس الدكتور كامل مصطفي الشيبي؛ إعتماداً على ملاحظات الدكتور على حسن عبد القادر بطريقة فجة غير علمية ولا صوفية بالمرة بعض المسائل التي يظهر فيها التشابه بين آراء الجنيد الصوفية وأفكار الفيلسوف اليوناني أفلوطين؛ وأكَّد على أن ظهور مثل هذا التشابه يمكن أن يعدَّ اتصالاً وأخذاً مباشرة أو بالواسطة من هذا الفيلسوف الصوفي اليوناني؛ وقد جمعها في نقاط ثمانية كلها في تقديري مجرد تشابه سطحي لا يقوم عليه دليل من واقع تصوف الجنيد الذي هو سني خالص، ولا تنهض في تأييده حجة عقلية ولا مزية ذوقية صوفية ... راجع هذه النقاط الثمانية في كتابه (صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي؛ ص 124 وما بعدها)؛ فهنا التأكيد من جانبه أو من جانب غيره، فضلاً عما فيه من غفلة عن المضمون الديني الإسلامي الذي أنطلق منه الجنيد، فهو لا يقدم على وجه اليقين صورة واحدة تكشف عن طريقة هذا الاتصال كيف تمت بين صوفي الإسلام وصوفي اليونان! ناهيك عن قلة اعتماد المؤلف أو عدمه في رأيه أو رأي من نقل عنه؛ للتجربة الذوقية ونسبة تصوف الجنيد إلى العقل النظري والتأمل الفلسفي وهو شيء عجيب!؛ أغرب ما فيه أنه يخالف نصوص الجنيد المقطوع بها صراحة وضمناً، ويتقول عليه إذ يحمل نصوصه فوق ما تحتمل، بل ليس ما تحتمل.

(2) التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس : ترجمة د. فؤاد زكريا؛ ومراجعة د. محمد سليم سالم ؛ ص 52- 53.

(3) سورة الأعراف : آية 172 .

أجابت إلا الأرواح الطاهرة العذبة المقدسة، بإقامة القدرة النافذة والمشيئة التامة: الآن كان، إذ كان، قبل أن يكون، وهذا غاية حقيقة الموحِّد للواحد يذهب هو؛ وهو أن يذهب كما لم يكن، ويتلاشى وتمحي أوصافه، وتبقى أوصاف الحق كما لم يزل"[1].

هذا هو موطن الفناء في التوحيد، ولا زيادة عليه لمستزيد.

## (6)

وددتُ لو أني أطلتُ الكلام عمداً في هذه الآية التي تكلم فيها متصوفة الإسلام كل بقدر ما يفتح الله به عليه، وكل بقدر أنفاسه الرَّحمانيَّة وفتوحاته الإلهية: إنهم يسمونها " آية الميثاق "؛ ويطلقون الفهم فيها فهم تحقيق قائم على الذوق القلبي وبصيرة الشهود لا على النظر العقلي أو على التأمل الفلسفي كما هو الحال عند أفلاطون أو أفلوطين .

شتَّان ما بين العقل والتجربة أو بين التأمل الفلسفي ووحي العقيدة. الأول يعتمد النظر الخالص، واعتماد الثاني على التجربة المباشرة. الأول أفلاطوني أو أفلوطيني والثاني جُنَيْدِيٌّ مستقى من العقيدة التي ينتسب لها ويدين بالولاء. وللإمام الجنيد كتابٌ خاصٌ بهذه الآية الكريمة يُسَمىَ بكتاب"الميثاق"[2]؛ وفيه إشارات عالية عن حال الفناء تأخذ بلب القارئ، وله مخطوط "دواء الأرواح" يتحدَّث فيه عن"آية العهد"؛ أو "آية الميثاق"، إذ جاء في مطلع المخطوط المذكور قوله :" الحمدُ لله الذي أبَانَ بِوَاضِحِ البرهان لأهل المعرفة والبيان بما أخصَّهم به من قديم الزمان، وَقَبْل كَوْنِ القَبْلِ حِينَ لا حِينُ، وَلا حَيْثُ، ولا كيف، ولا أين؛ أنْ جعلهم أهلاً لتوحيده، وإفراد تجريده، والذابِّين عن إدراك تحديده؛ مصطنعين لنفسه والمصنوع على عينه .."[3]. فالأرواح السعيدة العارفة هي التي أجابت بنعم؛ أجابت بقدر استعدادها، فاختارت "نعم" فحقت عليها السعادة. أما الأرواح الشيقة

---

(1) أبو القاسم الجنيد : مسائل في التوحيد ؛ ضمن مخطوط رسائل في التوحيد؛ لوحة 66 ي؛ وراجع كتابنا : التصوف السني .. حال الفناء بين الجنيد والغزالي؛ ص 408 .

(2) أبو القاسم الجنيد : كتاب الميثاق؛ ضمن مخطوط رسائل في التوحيد 134 توحيد بمعهد المخطوطات العربية؛ لوحة 58 ش. وكتاب الميثاق يشرح فيه الجنيد شرحاً صوفياً خالصاً آية الذر كما وردت في سورة الأعراف، ويلتقط منها المعاني القرآنية لا الفلسفية التقاطاً روحياً لاكما توهم أحدهم فحاول أن يشوه مثل هذا الأثر الخالد للجنيد؛ لأن العلاقة بين التصوف والفلسفة لهي أبعد ما تكون.

(3) أبو القاسم الجنيد : دواء الأرواح ؛ مخطوط 57 على ميكروفيلم رقم 4965 ، بالهيئة المصرية العامة للكتاب - 3 ورقات - لوحة رقم (1)، وأنظر دواء الأرواح : ضمن مخطوطة رسائل في التوحيد، (لوحة 53 ي) . وهذا المخطوط شأنه كشأن غيره من أكثر كتب الجنيد - ككتاب السر في أنفاس الصوفية، أو كأجزاء من كتاب "دواء التفريط"- غير مذكور ولا مدرج ضمن مؤلفات الجنيد؛ في "رسائل الجنيد" التي قام بتحقيقها على حسن عبد القادر، وقد أشرنا إلى ذلك كثيراً في كتابنا " التصوف السني .. حال الفناء بين الجنيد والغزالي" راجع من هذا الكتاب ص 295 وص 409). وقد أدرجه د. جمال سيدبي في تحقيقه لهذه الرسائل مؤخراً؛ إذ يذكر في قائمة أعمال الجنيد إن للمخطوطة نسختين؛ الأولى في دار الكتب برقم 3 مجاميع؛ ميكروفيلم رقم 4995. والثانية في معهد المخطوطات العربية؛ ضمن رسائل في التوحيد، برقم 135 تصوف (رسائل الجنيد: ص 12) .

التعسة؛ فإن استعدادها للضلالة شيء قد تقرّر سلفاً، قدروه ونهجوه وسلكوا طريقه منذ أن كانوا خلائق روحية بين أرواح في عالم الذّر، خاطبهم الله بهذا الخطاب :" ألست بربكم"؟!، فمنهم من أختار الهداية، ومنهم من حقّت عليه الضلالة، فكانوا هم أهل الضلالة لا محالة، تماماً كما أن السعداء كانوا هم أهل السعادة باختيارهم طريق الهداية.

ومن لطائف الإشارات في تفسير هذه الآية الكريمة أن القشيري قال فيها من بعض ما قاله: أخبر بهذه الآية عن سابق عهده وصادق وعده؛ فأجابهم بتحقيق العرفان قبل أن يقع لمخلوق عليهم بصر أو ظهر في قلوبهم لمصنوع أثر. جمعهم في الخطاب ولكنه فرقهم في الحال: وطائفة خاطبهم بوصف القربة؛ فعرفهم في نفس ما خاطبهم، وفرقة أبقاهم في أوطان الغيبة فأقصاهم عن نعت العرفان وحجبهم. أقوامٌ لاطفهم في عين ما كاشفهم؛ فأقروا بنعت التوحيد. وآخرون أبْعَدَهم في نفس ما أشهدهم فأقروا عن رأس الجحود. وأسمع أقواماً بشاهد الربوبية فأصْحَاهم عن عين الاستشهاد، فأجابوا عن عين التحقيق، وأسمع آخرين بشاهد الربوبية؛ فمحاهم عن التحصيل فأجابوا بوصف الجحود"[1].

على أن المقصود بالميثاق عند الجنيد - كما قلنا في كتابنا "التصوف السني ... "، هو السلب المطلق للشعور بالذوات في حال الفناء أو بالأحرى حال الدعوى أو حال العهد؛ فلما سألهم الحق مخاطباً إياهم:" ألست بربكم ..؟ "، أخبر تعالى أنه خاطبهم وهم غير موجودين إلا بوجوده لهم، إذ كانوا واجدين للحق من غير وجودهم لأنفسهم. كان الحق بالحق في ذلك مَوْجُوداً بالمعنى الذي لا يعلمه غيره ولا يجده سواه"[2].

فهذا المعنى من قبيل الجنيد لا يؤكد كون التوحيد في الفطرة فقط. ولكنه يأخذ العبد أخذاً بما تجري فيه من تصاريف الحق عليه كما يكتشف بتجربة الفناء حقيقته الأصلية؛ وهى التي أشار إليها برجوع آخر العبد إلى أوله فيكون كما كان إذ كان قبل أن يكون؛ هنالك يتأكد المعنى الجديد للتوحيد، يتأكد بفعل التجربة؛ فتتأكد معه حقيقة الموحِّد: يذهب هو ويبقى الباقي حقيقة: يبقى الباقي كما كان ولا شيء معه، ويفنى الفاني كما لم يزل. فليس التوحيد قصاراه أنه كامن في الفطرة وكفى؛ وليس قصاراه أنه ساكن فيها أو مغروز في الحقيقة الآدمية فقط بمقدار ما هو شهود بالتجربة المباشرة لهذا التوحيد على

---

(1) أبو القاسم القشيري : لطائف الإشارات؛ تحقيق د. إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية؛ القاهرة سنة 1983م؛ مجلد رقم (1)، ص 585 .

(2) أبو القاسم الجنيد : كتاب الميثاق؛ ضمن مخطوطة رسائل في التوحيد (لوحة 59 ي)؛ وأيضاً راجع : كتاب الفناء (لوحة 55 ي)؛ وراجع من كتابنا التصوف السني؛ ص 404 .

الحقيقة؛ أي ليس فيه كون - كما يذهب بعضهم فيروح فيستخرج من هذا النص معنى الكمون فيقول" أن الجنيد يؤكد كمون التوحيد في الفطرة"[1]؛ لا، لأن كلمة الفطرة وحدها تحتوي معنى التوحيد فلا معنى للعبارة من أساسها، بل معناه أن هاهنا حركة باطنة - لا كامنة - في الوعي الصوفي، في حقيقته الآدمية، في ذات العبد الموحِّد يدرك بها إدراكاً ذوقياً حقيقته الأصلية؛ أو قل أنه يكتشفها من جديد، فيعرف على الحقيقة أن التوحيد شهادة أصلية يوم ذرَّ الله أرواح الخلائق فأجابت..!.

ومما ذكره في كتاب "الفناء" تدليلاً على آية العهد والميثاق هذه؛ قوله:" نطقتْ بغيبتي عن حالي؛ ثم أبدي عليَّ من شاهد قاهر وظاهر شاهر، أفناني بإنشائي كما أنشأني بدياً في حال فنائي، فلم أوثر عليه لبراءته من الآثار، ولم أخبر عنه إذ كان متوالياً للأخبار، أليس قد محي رسمي بصفته، وبإمتحائي فات علمي في قربه؛ فهو المُبْدي كما هو المعيد"[2]؛ هنالك في بطن التَّحَقُّق؛ في بطن التجربة؛ يكون السلب المطلق لشعور الذوات بأنفسها وانمحائها عن كل ما سوى الله تحقيقاً للوحدة التي يكون الحق تعالى فيها فرداً على الحقيقة، ويكون العبد عبداً على الحقيقة، وليس من وصف ولا رسم لغيره تعالى، بل المخلوقات ممحية الصفات والرسوم ظاهرة بشاهد قاهر وظاهر شاهر، متحققة بصفة الإلوهية، موقوفة على سر معنى قوله هو المبدي لها وهو المعيد.

وحين يرجع العبد إلى هذه الصفات الأولى يكون قد بلغ المرتقى من الفناء في التوحيد؛ يعرف حقيقته ويدرك الوحدة إدراكاً من طريق الذوق والفتوح الروحي لا من طريق النظر الفكري أو التأمل العقلي. إنما الوحدة هنا "وحدة التوحيد والفضائل الإلهية"، هي وحدة شهود في حال الفناء، وليست بوحدة وجود كما هى حال الوحدة عند ابن عربي. الوحدة التي يقول بها الجنيد هى وحدة لا تتم إلا بفضل من الله؛ لأن الله كان واجداً لما أن خَاطبَ الأرواح في عالم الذَّر ولم يكن لوجودها وجود مستقل؛ فأوجدها بمعنى لا يعلمه إلا هو ولا يجده سواه، فقد كان واجداً محيطاً شاهداً عليهم بدياً في حال فنائهم عن بقائهم الذين كانوا فيه في الأزل للأزل[3].

وقد أجمع الصوفية فيما بينهم على فهم تحققوا منه خاص بتلك الآية المباركة، فيما يسمى بـ "الاستنطاق للذرية"، فكما كان للجنيد حديث عن الميثاق؛ كان كذلك للحكيم

---

(1) د. عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام؛ طبعة دار الفكر العربي، القاهرة سنة 1966م؛ ص 195- 196 .

(2) أبو القاسم الجنيد : كتاب الفناء؛ (لوحة 55 ش)؛ وكتابنا: التصوف السني .. حال الفناء بين الجنيد والغزالي؛ ص 411 .

(3) أبو القاسم الجنيد : كتاب الفناء؛ (لوحة 55 ي)؛ وكتاب الميثاق؛ (لوحة 58 ش) .

الترمذي حديث آخر عنه في كتابه" الرياضة وأدب النفس"؛ وهو أن الله تعالى حينما قسم الحظوظ يوم المقادير، أستخرج ذرية آدم من الأصلاب وأستنطقهم كما في الآية الكريمة المشار إليها سلفاً من سورة الأعراف؛ ثم ردّهم إلى صلب آدم عليه السلام. غير أنه يخرجهم في أيام الدنيا للأعمال وإقامة الحجة؛ فكل من وقعت عليه جبايته واختياره، وصبغ قلبه - أي غمس قلبه - في ماء الرحمة حتى طهّره به؛ وهو قوله عز وجل:" صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَة"[1]؛ ثم أحياه بنور الحياة، وقد كان قبل ذلك بضعة من لحم جوفاء فلمّا أحياه بنور الحياة تحرك وفتح عينيه اللتين على الفؤاد، ثم هداه بنوره وهو نور التوحيد ونور العقل. فلما أن أشرق في قلبه وأستقر الفؤاد، وهو القلب، إلى ذلك النور؛ عرف ربه عز وجل بهذا النور المبثوث بين طوايا القلب وشغافه، ومنه يُفهم قوله تعالى:" أَوَمَن كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي به في النّاس كَمَن مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ منها؛ كذلك زُيِّنَ للكافرين ما كانُوا يَعْمَلونَ"[2].

فإن الذي يفهم من آيات القرآن الكريم هذا الفهم الذي يشكله المعتقد الديني ينتسب إليه؛ يفهمه بتحقيق الإيمان وتحقيق التوحيد، ولا يفهمه بالنظر إلى تراث اليونان وأمامه كتابه الكريم حتى ولو كان التشابه موجوداً شكلاً طفيفاً ينقصه المضمون. على أنه ليس تشابهاً في الجوهر ولا في المضمون ولا في الأسس التي قامت عليها أركان الحياة الباطنة كطريق يعرفه صوفية الإسلام، ولكنه تشابه في الوسائل التي لا تنفذ إلى الأغوار العميقة يستقي منها الصوفي ما من شأنه أن يكون مُعتمَدَه في طريق الله.

## (7)

وقد أحصى "القشيري" في تفسيره "اللطائف" عدة معاني، يُفهم منها الصوفية معنى آية الميثاق كلٌّ بذوقه وفتوحه. ومن معاني التفسير لهذه الآية المباركة: أن الله خاطب الناس قبل أن تكون الخلائق - وهم في عالم الذّر - فأجابهم بتحقيق العرفان. وأن الله تعالى لطف بعباده، فمنهم من أقرّ التوحيد، ومنهم من أبعده عنه فأقر الجحود؛ وأن قلم القضاء جرى على طوائف البشر فخصّ بعضهم بمعرفته، وحجب عنها آخرين.

---

(1) سورة البقرة : آية 138 .

(2) الحكيم الترمذي : كتاب الرياضة وأدب النفس؛ تحقيق د. أ . ج آربري؛ وعلى حسن عبد القادر؛ طبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة سنة 1366هـ - 1947م؛ ص 40- 14؛ 92- 93؛ وللحكيم الترمذي راجع كتاب: حقيقة الآدمية أو كتاب الرياضة - تحقيق عبد المحسن الحسيني - مجلة كلية الآداب - جامعة فاروق الأول الإسكندرية سنة 1946م، المجلد 3؛ ص 73؛ وهو كتاب يقف بالفعل بأسرار المجاهدات الصوفية على حقيقة الإنسان. والآية الواردة هي من سورة الأنعام: آية رقم 122.

وأن الله أخصَّ المقربين منه فأطلعهم على حقيقة التوحيد، ومنهم من آتاه الحجة فعرف الوحدانية عن طريقها؛ ومنهم من صدق اليقين في قلبه فتحقق من الوحدانية، ومنهم من غابت عنه الوحدانية فأجاب بالظن والتخمين. وأن الله تعالى تجلى عليهم بالهيبة وتلطف بالقربة؛ وفي تجليه دنو المعرفة وفي تلطفه خطابات التأنيس.

وأنه تعالى أطلع عباده على مكاشفة أسراره؛ فعرفوه بالتي كلفهم بها، عرفوه بأحكام التكليف؛ ولمّا أنْ تجلى لهم الحق؛ وهم بعدُ في عالم الذر، كاشفهم بجماله فهاموا في حبه، فإذا المحبة غاية ما ينتهي إليه المقربون.

وأنه أسمعهم بشاهد الربوبية: منهم من آثر الصحو فتحقق؛ ومنهم من زال عنه التحقيق بعد المحو والاستغراق. وأنه أختص قوماً بأنواره فوصلوا إليه، وَحَرَمَ آخرين من أسراره فلم يجعلهم أهلاً للوصول.

ذلك ما استطعنا استخراجه من نص القشيري بعد تأمل طويل؛ وفيه ما يفيد تركيز هذا الصوفي الأصيل البارع على أحكام التكليف، وعلى إيثاره الصحو( والصحو تنبيه ويقظة وحضور ) سبيلاً إلى التحقيق. ولنقيد هنا بعض ما جاء في نص القشيري؛ إذ يبدأ حديثه بإشارة رمزية مبطونة ببيتين من الشعر حول الإخبار بالعهد السابق والود اللاحق والوعد الصادق وفي معناه أنشدوا :-

سُقْيَــاً لليـلي وَاللَّيـالِي التي ... كُنَّـا بليـلي نلتقي فيها
أفْدِيـكِ بل أيامُ دَهْرِي كلهـا ... يَفْدِينَ أيَّامَاً عَرَفْتُكَ فيها

ثم يعطي القشيري إشارة لكل معنى يريده ويرى فيه وجهة إدراك ذوقي ويقدِّمه بكلمة "ويُقال ..!"؛ ولا تترك كلمة "يُقال" هذه، انطباعاً لدى القارئ بأن القشيري ينقل عن آخرين قولهم مما يجوز معه أن يقال في قولهم كيت وكيت؛ لا ليس الأمر هنا حكاية عن أقوال آخرين ولا هو بنقل لأراء يتجهل أصحابها، ولا هو بالافتراض الذي يفترضه ليستنبط منه دلالة أو نتيجة، ولكنه وجوه باطنة تحتملها معطيات الإشارة، هي من تخريج القشيري نفسه يقدّم فيها معنى ليلحقه بآخر ويصوِّر دلالة ليصلها بدلالة أخرى .. وهكذا مما تتلون به الإشارات وتتعدد في أنفاس العارفين كأن يقول:" ويُقال: فأجابهم بتحقيق العرفان قبل أن يقع لمخلوق عليهم بصر أو ظهر في قلوبهم لمصنوع أثر، أو كان لهم من حميم أو قريب أو صديق أو شفيق خبر، وفي معناه أنشدوا :

أتاني هَوَاهَا قَبْلَ أنْ أعْرِفَ الهَوَى ... فَصَادَفَ قَلْباً فَارِغاً فَتَمَكَّنَا

ويقال: وسم بالجهل قوماً فألزمهم بالأشهاد ببيان الحجة فأكرمهم بالتوحيد وآخرين أشهدهم واضح الحجة. ويقال: تجلى لقوم فتولى تعريفهم فقالوا " بلى" عن حاصل يقين، وتفرّد عن آخرين، فأثبتهم في أوطان الجحد فقالوا "بلى" عن ظن وتخمين. ويقال: جمع المؤمنين في الأسماء، ولكن غاير بينهم في الرتب، فجذب قلوب قوم إلى الإقرار بما أطمعها فيه من المبار، وأنطق آخرين بصدق الإقرار بما أشهدهم من العيان وكاشفهم به من الأسرار. ويقال: فرقة ردَّهم إلى الهيبة فهاموا، وفرقة لاطفهم بالقربة فاستقاموا ..

ويقال: عرَّف الأولياء أنه مَنْ هو فتحققوا بتحصيلهم، ولبّس على الأعداء فتوقفوا لحيرة عقولهم .. ويقال: أسمعهم؛ وفي نفس ما أسمعهم أحضرهم، ثم أخذهم عنهم فيما أحضرهم، وقام عنهم فأنطقهم بحكم التعريف، وحفظ عليهم - بحسن التولي - أحكام التكليف. وكان - سبحانه - لهم مكلفاً، وعلى ما أراده مصرِّفاً، وبما أستخلصهم له معرِّفاً، وبما رَقَّاهم إليه مشرفاً. ويقال: كاشف قوماً في حال الخطاب بجماله، فطوّحهم في هيجان حبه، فاستمكنت محابهم في كوامن أسرارهم، فإذا سمعوا اليوم سماعاً تجدَّدت تلك الأحوال؛ فالانزعاج الذي يظهر فيهم لتذكر ما سلف لهم من العهد المتقدم .. ويقال: أظهر آثار العناية بدءاً حين أختص بالأنوار التي رشت عليهم، قوماً. فمن حرمه تلك الأنوار لم يجعله أهلاً للوصلة، ومن أصابته تلك الأنوار أفصح بما أختص به من غير مقاساة كُلفة ..."[1].

هذه المعاني الواردة إشارةً في تفسير الآية القرآنية تنفي أعتماد المتصوفة على أفلاطون أو على التراث اليوناني؛ وتصل الاعتماد مباشرة بفهم التحقيق في القرآن الكريم.

* * *

عندي أن الذين فتح الله عليهم بمعرفة شيء من كتابه الكريم، كانوا في الأصل يحبُّونه ولا يرون فوقه ولا قبله ولا بعده كتاب. إنهم أحبوا الكلمة الخاصة المُخلَّصة في كتاب الله وصدقوا في هذا الحب مقدار صدقهم في معاملة الله فأعطاهم من عنده نوراً يمشون به في الناس؛ وذلك لأنهم رأوا النور فأتبعوه؛ رأوه في جوف الكلمة الصادقة:"ومن أصدق من الله حديثاً"، ورأوه في بطن الفكرة الباقية:"ويجعلُ الرِّجس على الذين لا يعقلون"، ورأوه في غور المعنى الوفير:" واتقوا الله ويعلمكم الله"؛ فلَّما أن أحسوا بمثل هذا النور يملأ جوانحهم انجذبت قلوبهم إليه وتعلقت أرواحهم به وترقَّت مشاعرهم فيه فاقتبسوا منه قبساً كان سبب سعادتهم طيلة حياتهم في الدنيا، ثم في الآخرة سعادة الأبد؛

(1) القشيري: لطائف الإشارات؛ تحقيق د. إبراهيم بسيوني، م 3 ، ص 585 - 586 .

وزيادة. وربما كانت الشعلة المقتبسة من ذلك النور الشعشعانيّ مجرد "لحظة خالصة"، لكنها خاطفة؛ أعني لحظة ذات معنى مُوغل في "الإخلاص" تنير السبيل فيما يُشبه الخطفة السريعة، وليست هي بمجرد لحظة خاوية من امتلاء المعنى الضخم الكبير.

نعم ..! إنها مجرد لحظة، لكنها لحظة امتلاء لا لحظة فراغ، إنها ليست سوى لحظة ينفتح فيها عالم الملكوت، فكلُ ما يجيء بعدها إنْ هو إلا أثر باقٍ من آثارها، ومددٌ من جذوتها النورانية، تشتعل لتضيء حياة صاحبها في طولها وعرضها: صاحب تلك اللحظة السعيدة التامة الكاملة؛ تنالُ هبةً من عين التوفيق.

إنها للحظة صدق في مرائي الشهود، لا تتحقق بغير مكاشفة صريحة من "وعي الذات" بنفسها وبربها بداية .. هنالك يعمل " النور" عمله في الحالة التي يمتلئ بها الوعي بيقين الإيمان والتحقيق، فيكون النور في جميع الحالات محركاً للرؤية الكاشفة: رؤية البصر ورؤية البصيرة، لتتجاوز هذه "الرؤية" كل حجاب عارض لا يقبل الزوال، فينكشف لها ما من شأنه أن يكون ظلمة للمحجوبين؛ لكأنه لا شيء! وذلك لأنها (= ظلمة المحجوبين) رؤية الذين انطمست بصيرتهم وبصائرهم فلم يروا إلا ما هو تحت أقدامهم من بوادي المحسوس. أما رؤية الذين استظهروا النور في قلوبهم، فأشرقت به جوانحهم حتى لكأنهم "أنوراً ذاتية" تشع بذاتها فتجيء آثارها في أقوالهم وأفعالهم؛ فإذا بأقوالهم تجيء تعبيراً عن أحوالهم، وإذا بأحوالهم تعكس أقوالهم، لكأنما "الحال" هو الذي يتحدث وهو الذي يقول، فهم في الحقيقة التي يشهدون فيها الأثر مجلى من مجاليها أهلاً لتلقي النور في كل حال.

كان الشبلي يقول - فيما رواه عنه ابن عربي[1] إشارةً في محاضرة الأبرار - عندما سُئل عن التصوف .. ما هو ؟.. فقال:" التصوف عندي ترويحُ القلوب بمراوح الصفاء؛ وتجليل الخواطر بأردية الوفاء، والتخلق بالسَّخاء، والبشر في اللقاء".. وهي صفات في مجملها تصدر عن النور وترتد إليه، وتجعل من شخصية صاحبها شخصية نورانية بامتياز.

هذه خصائص أربع للتصوف كلها نور على نور؛ فالخاصية الأولى لا تتأتى بالمطلق بغير النور: الصفاء الذي تترَوحن فيه القلوب وتستروح؛ إذ تجد الروح والراحة في صفائها، والتصوف بغير صفاء كدورة نفس وظلمة قلب وقسوة طباع، ليس يطلق عليه في الأساس - على الأقل في تقديرنا - لفظة تصوف.

(1) ابن عربي: محاضرة الأبرار؛ ضبط وتصحيح محمد عبد الكريم النمري؛ دار الكتب العلمية، بيروت سنة 2007 - 1428هـ؛ جـ2 ؛ 35. وراجع كتابنا: أبو العباس المرسي؛ مذهبه وآراؤه الصوفية؛ مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة سنة2012م؛ ص 113.

والخاصية الثانية: تجليلُ الخواطر بأردية الوفاء، هي التي تعطي النور حقه من التحقيق بعد التطبيق، فالوفاء لحقوق الله نورٌ كله تظهر آثاره على الجوارح بعد ثبوتها في قلب الوافي، فلا يزال خاطره جليلاً إذا هو وفى بحق ربه عليه؛ لكن هذا الحق عسير جداً فشعور العبد إزاءه بالتقصير يجعل من خواطره السانحة في ملكوت الرحمة تحلق في مقام الجلال على الدوام، ورداء الوفاء بهذا الحق نفسه خاطرٌ جليل يُلزم الصوفي نوراً مُهاباً: هو نور صدق الفكرة في معنى الجلال.

والخاصية الثالثة: التخلُّق بالسخاء حين تشحُّ النفوس بما لديها وهو ليس لها ولا هو منها، فإذا لم يكن السخاء خُلقاً لها وطبعاً، فليكن تخلقاً تمضي في خلاله إلى النور تطبيقاً وتحقيقاً؛ فما من سخي هو سخي إذا عرف من السخاء شكله البرّانيّ دون أن يَمس شغاف قلبه تحقيقاً، وينفذ إلى صميم وجدانه ليتخلى عن كل حرص بما في يده غير جوّاد؛ والصوفي سخي فرح على الدوام بفضل الله، والسخاء طبع الصوفي وعادته غير منازع؛ لأنه رمز التصوف بإطلاق، فهو من النور وإلى النور على التحقيق.

والخاصية الرابعة: البشرُ في اللقاء؛ صفة من صفات العارف غير منازع فيها، فهو الذي يبشر ولا ينفِّر؛ هو الودود المحبوب الذي لا يعرف قط كراهية لخلق الله؛ لأنه يفهم عن الله حكمته في خلقه ويعرف علة الخير كما يدرك علة الشر؛ يبشِّر لأنه يرى النور في الباطن ويدركه ذوقاً من الأعماق. مَنْ غير العارف من خلق الله يري بنور الله ..؟!!.. مَنْ غير العارف تتوافر فيه تلك الصفة؛ صفة البشر في اللقاء ..؟!، إذْ العارف -كما قال ابن سينا في الإشارات والتنبيهات- :"هَشٌ بَشٌ بَسَّام..!" فتلك الهشاشة والبشاشة والتبسُّم خصالُ العرفان التي لا يجمعها إلا أهل النور القلبي، أهل الصفاء والتصافي: صفوة أهل الله من العارفين.. وقليلٌ ما هم.

تحقيق العارف على الدوام يكمن في شيء واحد لا شيء سواه: "التجربة".. التجربة تقول لك ما لا يقوله الواقع المقرر ولا الخيال الجامح، فهذا الواقع المقرر ليس هو واقعك أنت، بل هو واقع آخرين عبروا عنه، وكما أن هذا الواقع هو واقعهم فكذلك الخيال الذي يصورون فيه ما يشاءون هو خيالهم هم لا خيالك أنت؛ لكن تجربتك أنت وحدك هي المُرادة هنا من فعل التجربة. ويمكننا أن نقتبس من تحقيق العارف قبسات في تجربته تقفنا على "اللحظة" التي نريدها خالصة لأنفسنا ونتمناها كما تجيء فتغمُر العمر كله فتباركه وترفعه وتزكيه .. هنالك في فعل التجربة؛ تقف وحدك حراً طليقاً على "اللحظة" الرابطة بينك وبين الوجود الحق الذي تمنيته وتمنيت أن تتصل به، وسترى أن هذه

اللحظة هى أسعد ساعات السعادة عندك، وإنه لا يدانيها مطلقاً لحظات وجودك الماضية ولا الحاضرة، إنْ استطعت أن تُسَكِّنها فافعل؛ لأنها اللحظة التي تستشعر فيها تجليات الدوام من الأزلية إلى الأبدية، لكأنك وقفت بفردك على معاينة السرمدية التي لا أول لها ولا آخر؛ وأنت إذْ ذاك في سعادة غامرة واتصال روحي عجيب، تنفرد به وحدك ولا يشاركك فيه مخلوق كائناً مَنْ كان!

وما من عجب ..! فإنها وقفة شبيهة "بوقفة" النِّفَّرِي، ومن جرى مجراه من الواقفين عليها من السعداء. هنالك تدرك بالذوق الروحي أن الوجود الواقعي أقل منك وأحقر؛ وأنه دونك، صغير، "كما الهباء في الهواء إنْ فتشته لم تجده شيئاً"، لأنك بلغت منزلة ما بلغها أحد من أولئك الذين يتنافسون فيها على كل رخيص، وإنك لأعرف العارفين من هاهنا بفقه اللحظة الحاضرة، تلك التي اتسع لها صدرك فعرفت فيها الكثير من دلالات الوجود ومعانيه، لا.. بل من حقائقه وخوافيه. عندها ستعذر الحلاج، إذ تبدَّت له شمس الحقيقة فجذبته فصرخ فقال فيها:"أنا الحق"؛ وعندها سيأخذك العطف على شيخنا أبي يزيد البسطامي لما قال:" سبحاني؛ سبحاني..!!.. ما أعظم شأني..".

كانوا مثلك أصحاب لحظات فارقة، كانوا أهل وقفات في لحظات؛ بيد أنها كاشفة. شطحوا بعيداً عن معقول الناس، وما هو معقول الناس في عرف الناس؟! الإفلاس ..!.. الإفلاس في القيم العلوية: قيم القرآن وقيم الله في كلمات الله.

لا شك كانت تلك"اللحظة"؛ هى التي وسَّعت صدرك وفتحت نوافذ قلبك وجمَّعت همتك كما تدرك وتعلم من الله ما لا يعلمه أهل الغفلة والحجاب. هنالك فقط متَّسعُ لمزيد من المعارف ولعزيز من العلوم، تتلقاها من علو وارتقاء، وأنت من "الحضرة" قريب دان؛ يكفي أن تتوحد معها لتشعر فيها بالقربة والاتصال.

ويا للعجب من السعادة التي تغمر روحك في غيبة الكل عنك وغيبتك عن الكل، وتوحدك مع الكل وتوحد الكل معك؛ أعرف الناس من عرف نفسه فيها: اللحظة التي يغيب فيها الكل عنك، ويكون الكل معك. في غيبة الكل تخلى، وفي كون الكل معك تحلياً وتجلياً. إن الله ليتجلى على قلوب عباده في كلامه بخطابات التأنيس ليقتربوا منه، يدنيهم دنو معنى ويرقيهم رقي معنى ليفهموا عنه منه؛ وهو حين يدنيهم- يلحظوا مراقي أنفسهم أو لا يلحظوها يستشعروا قربها أو لا يستشعروها - لكن عُرُوجَهم الواصب أبداً لهو لحظة تتفتح فيها نوافذ القلوب وتشرق لاستقبال الحقيقة من قريب؛ ليس الحقيقة كلها بل قبسُ منها، هو الشعاع المضيء لظلمة الغفلة والحجاب.

هنالك نورٌ علوي ينبعث من "كلمات الله"؛ يدنو منك في لحظات الاتصال؛ يهيئوها لك فعل الترقي والتطهير، ويعز عليك استقباله بغير تطهُّر واستعداد: التصافي شرطه، وأصله موالاة مصدره وخدمته؛ فلما أن سئل عنه قال:" نورٌ أنَّى أراه". الصفاء والاستعداد والتأهب للترقي؛ خصالٌ من يريد أن يكون داخل المعية لا خارجها؛ واجتماع الخصال وسائل موصِلة لكنها ليست الغاية؛ فالغاية هنالك بعيدة بعيدة، بيد أنها قريبة بل أقرب ما تكون مع الإحسان. ودوام البقاء مع الوسائل ظلمة حاجبة؛ والفراغ منه مطلوب في ذاته، ليتفرّغ السرُّ لورود "اللحظة".

وإنها "اللحظة" النورانية الكاشفة تشع من باطن القلب، ينغمر فيها النور؛ ليعطيك من فورك ما لا يخطر لك على بال؛ يعطيك السلامة في الحس وفي الذوق وفي الوعي وفي الإدراك. وإذا أدركت اللحظة النورانية العجيبة أدركت السعادة كلها طمأنينة قلبية لم تعد تزلزلك بعدها الزلازل من حولك ولا التهاويل؛ أدركت الدلالة وأدركت القيمة وأدركت من عالم القيم القرآنية مُوحياتها مما ليس يدركه الغُفْل الجهول.

ليس عبثاً ذلك الذي تحسّه، وليس شعورك في هذه"الحالة" باللهو الذي ينقضي معه الزمن أو يقضي هو على الزمن؛ فلو أنه كان كذلك لكنت في غيبة وحجاب أي كنت في غيبة عن اللحظة؛ لكنك في حيرة من أمرك: على أي وصف يمكن أن يكون حالك؟! لست تجد لورود اللحظات عليك تفسيراً ولا تعليلاً، أنت هاهنا خارج نطاق التفسير والتعليل؛ أنت معه بكليتك، ومعية الكلية لا تستلزم وصفاً ولا تقتضي شرحاً؛ الكلية بقاء تريدُ فيه من خالص قلبك أن تسكن الزمن لحظتها؛ يدوم ولا ينقطع؛ ولكنه رغماً عنك ينقطع فلا يدوم؛ وانقطاعه حجاب، مع بقاء اللحظة حاضرة في"عين اليقين".

كثيرون من أهل الله تمنوا لو دامت لحظات وصالهم فما احتجبوا؛ لكن الحجاب لطيف معنى به تحيا قلوب العاشقين؛ إياك أن تظن أن الحجاب عن "اللحظة" نقيصة، وأن الغفلة في ذاتها هنا رذيلة، فهذا ظن الغافلين، بل حجبك ليكملك وليعطيك استعداداً أعلى من استعدادك الأوّلانيّ وأفضل؛ لتكون بخصوصية اللحظة جديراً وبالحضور معه على غاية التأهب والاستعداد. وإذا كانت الاستعاذة من شر الغفلة واجبة شرعاً، فهي في رياض التحقيق جائزة على الذين لو اقتربوا لتاهوا فما عادوا؛ وأن الحجاب في مقام التحقيق ليس ألا معنى لطيف به تحيا قلوب العارفين. الاستعاذة من شر الغفلة واجبٌ للحفاظ على التكاليف الشرعية، ووجوب الغفلة في الدنو والقربة واجب كذلك يحفظ شرعية التكليف. فالغفلة هاهنا صحو للعقل وحضور للتمييز؛ بقاء بعد فناء؛ يقظة بعد

غيبة؛ ولو أنها غارت واختفت لغار معها العقل وغاب التمييز؛ فما يبقى إلا التخليط! التخليط الذي يظنه العقلاء محض جنون وضرب هوس يقتضي القتل والتنكيل.

من أجل ذلك؛ صار " ذُلُّ الحجاب" أهون بكثير من العبث الذي يصفه العقلاء بالجنون ويقيمون عليه الحد، ليقتل من يقتل، وينكل به من ينكل، هنالك تجد عاطفة الوجدان وحرارة العاطفة وحدها تعطي التصرف ولا تجد العقل ذا تصريف. إن أرقى مراقي السعي دوماً إلى الحقيقة شعورنا الدائم بالنقصان عن بلوغها والعجز عن الاتصال بها والإقرار بضعف القدرة عن إدراكها، لكنها لو شاءت لشئنا، وإذا شئنا ترقينا في أنفسنا لنحوز آيات القبول .. عجباً لإدراك الغافلين .. ما بالهم يحتجبون ..!!..

## (8)

نعودُ فنقول؛ إنه قد تبين لنا - ونحن في صحبة الإمام الجنيد من خلال هذه الترجمة المختصرة - عن حياته، ومنهجه، ومكانته في التصوف، ومذهبه من واقع أقواله وإشاراته، أنه كان في التصوف خاصة رائداً ومعلماً كاد ينقطع معه النظير؛ كان - طيَّب الله ثراه - نموذجاً معتدلاً مدهشاً أخاذاً بما تركه من أقوال وإشارات بل وكتب ورسائل، فله غير كتاب "السر في أنفاس الصوفية" - الذي وفقنا الله إلى تحقيقه؛ وقد كان أملاً يراودنا منذ سنين طويلة - الكثير من المؤلفات البديعة التي لم يكن يهتم بها هو شخصياً، ولكن تلاميذه ومريديه هم الذين نقلوا عنه كتاباته، ولم يكن يفضل هو أن تكون له مؤلفات. له من بين هذه المؤلفات كتاب الفناء، وكتاب الميثاق، ومسائل في التوحيد، وكتاب في الألوهية، وكتاب في الفرق بين الصدق والإخلاص، وكتاب عن أدب المفتقر إلى الله، ومسائل في الشُكْر والإفاقة، ورسائله إلى بعض أخوانه، ورسائل إلى أبي يعقوب يوسف الحسين الرازي؛ وإلى عمرو بن عثمان المكي، وإلى يحيى بن معاذ الرازي، وكتاب دواء التفريط، ودواء الأرواح؛ وشرَحَ مؤلفون بعض أقواله وأبيات له من الشعر لازلت حتى الآن مخطوطة.

كان الجنيد سبَّاقاً في ميدان الجمع بين الشريعة والحقيقة، حفَّاظاً للأصول الشرعية حتى وهو يخوض لجج الفناء. من منهجه الذي لا يعرف الإفراط ولا المغالاة رفض الشطح وصحح أخطاء الفناء، وكان مؤثراً للصحو والحضور على السكر والغيبة في حال الفناء على حد ما وصفه " آربري" و" هورت"[1]؛ لم يكن إلا صاحب مقام راسخ

---

(1) Arberry : (A . J) , CL, Huart : Art " Al - Junaid" Encyclopedia of Islam. P. P.1065 - 1063 .

ولآربري راجع :

في التصوف على وجه العموم .. ولعل هذا المقام نفسه هو الذي أهّله لأن يتصدَّر الطائفة البغدادية ويلقب بـ "طاووس العلماء"؛ ويعالج أطوار النقص والانزعاج التي تطرأ على الأصاغر والمريدين من أصحاب البدايات ويربأ عنها الكبراء والواصلون من كمل العارفين، ذوي النهايات. فلئن كان منهجه قد تميز بالحضور لا بالغيبة، وبالصحو والاعتدال لا بالسكر والجنوح، الأمر الذي أثار إعجاب الباحثين الغربيين؛ فلا أقلَّ من أن يكون له أثره الفعال والمباشر على الثقافة الإسلامية على وجه العموم، وعلى التصوف الإسلامي؛ والمعتدل على التخصيص، يقتفي أثر الشرع، ويحفظ فضيلة الاعتدال، ويغرس القيم النبيلة في نفوس المتدينين. ومن هذا الأثر انبثقت المدرسة الشاذلية كما تقدَّم فسبقت إليه الإشارة، فكانت هذه المدرسة بما فيها من تعاليم صوفية صرفة تغرس روح التصوف في تكريس الايمان. ولم يزل هذا الأثر منهجاً في التصوف على الحقيقة عاملاً وباقياً من جيل إلى جيل، وسيظل في مستقبل الأيام باقياً فاعلاً إلى أن تقوم الساعة.

ولك أن تلحظ الخط الفكري للتصوف الإسلامي الذي استقاه أقطابه من رسول الله مباشرة في الصدر الأول ثم الصحابة والتابعين، فكان منهجاً للحياة الروحية في الإسلام يتطور مع أصحاب المنازل والدرجات من الحكماء والفضلاء المتأخرين في القرنين الثالث والرابع الهجريين أمثال: بشر الحافي (ت227هـ)، والحارث المحاسبي (ت 243 هـ)، وذو النون المصري (ت245 هـ)، وسري السقطي (251 هـ)، وأبي القاسم الجنيد (ت297 هـ)، ورُوَيْم (ت303 هـ)، وأبو حمزة الصوفي البغدادي (ت253 هـ) وأبو سعيد الخراز (ت 279 هـ)، وأبو الحسين النوري (ت 295هـ)، وأبو يزيد البسطامي (ت261 هـ)، وأبو بكر الشبلي (ت334هـ) وأبو محمد الجريري (ت311 هـ)، وحاتم الأصم (ت237هـ)، وأبو تراب النخشبي (ت245 هـ)؛ وأكثرهم من أقران الجنيد وأساتذته أو ممن صحبه أو صحبهم، كانوا حكماء أوصافهم بالفضل معروفة وقد مضت أحكامهم وعلومهم تجري في إطلاق الحكمة، ورمي الإشارة، وإظهار النكتة، وتركوا منهم مَنْ لم يكن منهم في خوضهم يلعبون.

نمضي لنرى أبو طالب المكي صاحب "قوت القلوب"، والغزالي الذي جاء في القرن الخامس صاحب "الإحياء" على نفس المنهج الذوقي الكشفي الوجداني يتوالى ويتعاقب عبر القرون؛ ذلك المنهج الذي تحدَّث عنه المحاسبي في صورة عامة، وطوره

---

Arberry (A . J) : An introduction to the history of Sufism, oxford ,1942 . p. p . 12 - 15 .

الجنيد من بعده، ورسَّخه الغزالي، وتلقفه من بعده أبو الحسن الشاذلي، وأبو العباس المرسي، وابن عطاء الله السكندري؛ ووظفَّه ابن عربي توظيفاً فلسفياً خالصاً، ونحي به منحى مفتوحاً على الثقافات الأجنبية، فمزجه بالتيارات الفلسفية، والمصادر الإسلامية المنوعة مزيجاً قلَّ أن يشاركه فيه غيره، واستوفاه الجيلي والقاشاني وعبد الغني النابلسي والشيخ حسن رضوان من مدرسة الوحدة الوجودية؛ وبلغ مداه في الفلسفة الإشراقية عند السَّهْرَوَردي المقتول، وكان أقصى ما يكون ثورة عند عبد الحق ابن سبعين والعفيف التلمساني من رواد الوحدة المطلقة؛ فافترق بذلك التصوف بين سُنِّي محافظ وبين فلسفي مخلوط بمذاهب التفكير الفلسفي بوجه عام، ولكنه في النهاية يتأسس على دعائم ذوقية فلا يخرج عن "القاعدة" التي رسَّخها الأوَّل من رجال الحياة الروحية.

وما من شك في اختلاف هذا المنهج عن منهج النظار والمتكلمين، وتميزه في ذاته بمزايا السلوك العملي والإدراك الذوقي ومعانقة الحقائق الكبرى بالهمة العليا والتبرؤ من علائق الدنيا والإقبال على الله تعالى؛ فمن كان لله كان الله معه كما كان الغزالي يقول.

فمع ملاحظة هذا الخط الفكري لمسيرة التصوف في الإسلام، وملاحظة ما يتوَّج به من روح منهجية قائمة على الفاعلية الذوقية، نجد للجنيد على الحياة الروحية في الإسلام فضلاً كبيراً، لا يزال يسري هذا الفضل في المتأخرين بعده جيلاً وراء جيلاً حتى وصلت تعاليمه إلى المدرسة الشاذلية كما قلنا، وليس بغريب عندنا أن نشهد ابن عطاء الله السَّكندري ينقل في "مفتاح الفلاح" أصول طريقته في الذكر والعبادة والابتهال.

ونحبُّ قبل أن نختم هذه الترجمة بطريقة الجنيد في الذكر والفكر والعبادة كما نقلها عنه ابن الله السكندري، أن نشير إلى جزئية نراها غاية في الأهمية؛ فنقول: لئن كان تأثير الجنيد على التصوف غير منكور ولا هو مما يخفي على النظرة العابرة، فمع ذلك يجب أن يؤخذ مُمَحَّصاً في الاعتبار أن التأثير المباشر في الحياة الروحية يكاد يكون شبه معدوم، فليس هو كالتأثير المباشر في مجال النظر العقلي أو التفكير الفلسفي، وذلك لأن الأولى حياة؛ يعني عمل وممارسة ومعاناة، وتجربة ومقاساة أحوال، وأذواق ومواجيد، ومنازلات روحية يعيشها العارفون والأولياء فأقوالهم وإشاراتهم من ذواتهم خاصَّة؛ من تجاربهم، ومن أحوالهم، والطريق كما قلنا لسان صدق لا تقليد فيه، إبداعٌ على إطلاقه.

أما الثانية؛ فقد يجوز فيها ما ليس بجائز في الأولى، يجوز فيها التأثير المباشر، أي تأثير السابق في اللاحق مباشرة أو بالنظر العقلي المجرد التقليدي، فيسهل مع المراقبة وكثرة البحث كشف هذا التأثير من أول وهلة، وليس يسهل ذلك في الأولى، لأن

الطريق إلى الله كما قالوا بعدد أنفاس الخلائق، الطريق نَفَس العارف. والعارف مُبْدِعٌ على الحقيقة يتلقى معارفه من الله مباشرة، ولا يأخذ علمه عن ميت بل عن الحي الذي لا يموت، فكما أن لكل نَفَسه فلكل ذوقه؛ وكما أن لكل ذوقه فلكل حاله؛ وكما أن لكل حاله فلكل مقاله؛ فتلك خصوصية خاصة بأرباب الأذواق والأحوال خاصّة بالتصوف، فكلٌّ له طريقته التي يعبر بها عن أذواقه ومواجيده. فالتأثير المباشر فيه يكاد يكون على مستوى التجربة المعتمدة على المضمون الديني ينتسب إليه الولي العارف؛ مفقوداً أو يكاد.

ومن هاهنا كان الخطأ الذي وقع فيه أكثر المستشرقين ومن تابعهم من الباحثين العرب، فاعتبروا ما يقال عن الفلسفة هو عينه ما يقال عن التصوف، فحكموا على ميدان التصوف بنفس الحكم الذي حكموا به على ميدان الفلسفة، ولم يفرّقوا بين الفكرة من جهة والحالة من جهة ثانية، وتعاملوا مع "الحالة" الشعورية كما لو كانت "فكرة" نظرية، وتعمدوا أن ينشئوا للتصوف في الإسلام مصادره المتنوعة ليخرجوه عنتاً من مصدره الديني ونصوصه التأسيسية، فليس من فرق لديهم بين التأثير في مجال الفلسفة والتأثير في ميدان التصوف؛ الكل يأخذ عن الكل، والكل يستقي من الكل؛ ولا فَرْق..!. مع العلم أن التصوف كتجربة تتحد فيها الإرادة الإنسانية بالإرادة الإلهية ليس كالفلسفة النظرية التي تحتكم إلى تأملات العقل البشري وكفى ولا تستند إلى شعور التبتل العميق بالوعي الديني في مظانه الرئيسية.

ومن جانب آخر لعلّه يكشف عن تجربة الفقدان في حياتنا الفكرية المعاصرة نلحظ أن الشئون الروحية هي عمل القدرة الإلهية؛ وأن التأملات العقلية هي عمل القدرة الإنسانية المحدودة. والإنسان لا يسعد نفسه بنفسه سعادة الأبد الدائمة إلا إذا أتكئ على قدرة الله الذي خلقه؛ ولا يزال مفتقراً إلى هذه القدرة ما دامت فيه أنفاس الوجود.

وقديماً قال الفيلسوف الفرنسي "ديكارت" أبو الفلسفة الحديثة:" إن أولئك الذين منحهم الله عقولاً، لامناص لهم من أن يستعملوها في السعي الدائب إلى معرفة الله تعالى؛ وإلى معرفة أنفسهم .."، ولك إن شئت أن تتأمل مثل هذه الكلمات الديكارتية البسيطة العميقة في آن؛ لترى الدلالة فيها توحي بأمرين: الأمر الأول؛ إن سلاحين أساسيين نفتقدهما في مواجهة الواقع الكدر المظلم الذي تعيشه أمتنا العربية، فلا بدَّ من استرجاع ما فقد واستعادة ما سُلب: أحدهما سلاح " النور العقلي". والآخر سلاح "النور القلبي". الأول: يمنحنا قدرة الانفتاح على "المبدأ"؛ والمبدأ هنا هو العقل. والثاني: يهبنا الهداية الإيمانية؛ وكلاهما يعبِّران بالضرورة عن وعي الإنسان الهادف بحقيقته الأصلية.

والأمر الثاني: إن نوراً فطرياً مغروزاً للعقل في أعماقه؛ يصل الإنسان بمقتضاه إلى معرفة الحقيقة التي هو عليها في نفسه تماماً كما يصل بمقتضي هذا النور الباطني إلى معرفة الله تعالى. والمعرفتان على السواء: معرفة النفس، ومعرفة الله؛ هما "اليقين" الذي لو أنطفأ معه نور العقل ما يصح له من بعد ذاك وجود؛ ولصارت معارف الإنسان كلها أهواء شائبة ومظالم بينة وأوهاماً متبعة لا نورانية فيها ولا ضياء يهدي إلى سواء السبيل.

ولئن كُنّا نريد أن نختم هذا الحديث المختصر عن الجنيد بأصول طريقته، فلأنها هي الوسيلة الشرعية العملية التي أقترب بها إلى الله تعالى، ولندعو الله أن يقربنا بها إليه؛ إذ تكشف هذه الأصول عن دلالة واضحة في التصوف؛ وهي مع أنه بسيط بساطة الدين في أصوله ومصادره لكنه في الوقت نفسه عميق عمق الدين في الوصول بالإنسان إلى حقيقته الأصلية واكتشاف هذه الحقيقة في أغواره الدفينة من وراء الأسطح البرانية.

لنختم حديثنا إذن بأصول طريقة الجنيد بلا شرح أو تعليق أو تخريج أو تدخل من جانبنا فيها؛ وهي ثمانية شروط كما نقلها عنه ابن عطاء في مفتاح الفلاح[1]:

الأول : دوام الوضوء.

الثاني : دوام الصوم.

الثالث : دوام السكوت.

الرابع : دوام الخلوة.

الخامس : دوام الذكر، وهو " لا إله إلا الله".

السادس : دوام ربط القلب بالشيخ، واستفادة علم الدافعات منه؛ بفناء تصرُّفه في تصرف الشيخ.

السابع : دوام نفي الخواطر.

الثامن : دوام ترك الاعتراض على الله تعالى في كل ما يرد عليه خيراً أو شراً، وترك السؤال من جنة أو تعوّذ من نار.

## عِلْمُ الإِشَارةِ الصُّوفِيَّة:

وكما أن الصوفية - كما قلنا في المقدمة - كانوا قد أسسوا "العلم الاحترام" الذي هو أخلاق خاصّة وخالصة في آن؛ علم قد عُرِفوا به عمّن سواهم وامتازوا به عمّن هو

---

(1) ابن عطاء الله السكندري : مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح ؛ طبعة مكتبة صبيح القاهرة د/ ت؛ ص 40 .

دونهم من الطوائف والفرق الإسلامية الأخرى، فكذلك كان لهم فضل السبق في تأسيس "علم الإشارة" حقيقة؛ لأنهم أوّلُ من صاغها بمثل هذه الكيفية الرمزية اللّمّاحة، وبمثل هذه الطريقة الصادرة عن فيض العاطفة وغزارة الشعور والوجدان؛ ولأنهم أوّل من عبر عن خفايا النفس ومكنونات الضمير تعبيراً يفوق التصور العقلي المحدود، ويطغي عليه؛ إنْ في مذاق العبارة وحلاوة الإشارة، وإنْ في نقاء الضمير أو في مقاساة التجربة الفياضة بلواعج الذوق المعجون بعجينة صاحبه والمغموس بقدراته على التفرد والإبداع وخصوصية الإدراك. فمن الإشارة كشفوا عن علومهم بعد أن تحققوا بها وتميزوا فيها على من سواهم واغترفوا من بحورها كشفاً مقروناً بسلامة التحقق، فكان أن صاغوها تجربة ذوقية ذات تفرد وامتياز لا يدانيهم فيها أحد سواهم، ولا يقاربهم أحدُ بخصوصية الذوق إلا ما كانوا هم وحدهم قد اختصوا به. ومن الإشارة حاموا حول المعنى الذي قاربوه تلميحاً من طريق الكشف والفتح والشهود، فجعلوها مُلغزة تعزُّ على غير أهلها، مضنوناً بها عمّن سواهم ممّن لا يعرف معرفتهم وليس يذوق قطرة من علومهم، وهم في مثل هذا "المضنون به على غير أهله" حقيقون بالتقدير وهم أكثر جدارة بالاحترام حقيقة، ولنا من الشواهد المناسبة على ذلك ما يبرر وقفتنا معهم وتأييدنا لموقفهم هذا الذي اتخذوه ضناً بالإشارة على غير أهلها، وتأسيساً لعلم ممتع ومثير هو علم الإشارة الصوفية.

فكيف نشأ هذا العلم لديهم؟ وما هي أهم أسسه ومرتكزاته، ودرجاته ومراتبه؟.

## (1)

يقتضينا البحث في طبيعة علم الإشارة الصوفية أن ننظر أولاً: على أي أساس قام لديهم، وما هي مراتبه بين علومهم التي تأسست على قانونهم الذوقي. لقد عقد الإمام أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي (380هـ - 990 م) الفقيه الحنفي والصوفي العميق في تصوفه والدقيق في إشاراته؛ فصلاً في كتابه "التَّعَرُّف لمذهب أهل التصوف"[1]؛ من أن علوم الصوفية علوم أحوال، ورتّب هذه العلوم ترتيباً منطقياً دقيقاً كما ذكر منشأها في الشعور ومنبتها من مواريث الأحوال؛ إذ الأحوال مواريث الأعمال، ولا يرث الأحوال كما قال إلا من صحح الأعمال. ونحن نلحظ على "الكلاباذي" في هذا الفصل، أنه بدأ بالعلم والمعرفة النظرية ونستخلص مما وَرَدَ عنه أن الصوفية لم يركلوا العلم ولم يعطلوا المعرفة البرهانية فليس لهم مناص من ضرورة تحصيلها. ولكنهم يصعدوا منها جميعاً إلى معرفة

---

(1) أبو بكر الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف؛ تحقيق د. عبد الحليم محمود؛ وطه عبد الباق سرور؛ مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة سنة 1998م، ص 86 - 87 .

أخرى وإلى ميدان آخر هو بلا شك ميدان العرفان. وهذا الصعود معراج الصوفي الذي يدفع في وجه كل من يزعم أن التصوف يمكن تحصيله بالجهالة أو بالغفلة العلمية والسلوكية، فليس يصح سلوك طريق العرفان بغير المرور على العلم والفكر والنظر والتحصيل؛ وليس يصح المعراج بغير أن تكون هاهنا قاعدة يقف عليها المرء ثابتة من الحصيلة الفكرية والنظرية ثم يرتقى منها صعداً من السلوك إلى العرفان بغير إدعاء.

أَوْجَبَ الصوفية على أنفسهم أولاً لزوم الاجتهاد في طلب العلم ومعرفة أحكامه؛ وأوجبوا ذلك على مريديهم وفرضوه قانوناً على مقدار ما وسعته طباعهم، وقوت عليه فهومهم، بعد إحكام علم التوحيد والمعرفة، على طريقة الكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح عليه، فنشأت لديهم من هذا القانون المفروض علوم ومعارف ليست بتقليدية، ولا هي مما تعرف للتقليد طريقاً، منها -كما أخبرنا الكلاباذي - ثلاثة هي على الترتيب:

(1) عِلْمُ الحِكْمَة .

(2) عِلْمُ المَعْرِفَة .

(3) عِلْمُ الإشَارَة .

وهى جميعها علوم لم يكن أحد غيرهم قد تنبّه إليها وخاض في تفاصيلها. ألزموا العبد طلب العلم بالاجتهاد فيه بالقدر الذي يتيقن بصحة ما عليه حاله من الموافقة لأهل السنة والجماعة، أو بالأحرى قُل من الموافقة لكتاب الله وسنة رسوله؛ صلوات الله وسلامه عليه، فإن هو وفّق لما فوقه من نفي الشُبه التي تعترضه: من خاطر أو ناظر، فذاك. وإنْ أعرض عن خواطر السوء اعتصاماً بالجملة التي عرفها، وتجافى عن المناظر الذي يحاجُه فيه ويجادله عليه وباعده، فهو في سعة إن شاء الله عز وجل؛ واشتغل باستعمال علمه وعمل بما علم. فأول ما يلزَمه: علم آفات النفس، ومعرفتها، ورياضتها، وتهذيب أخلاقها، ومكائد العدو، وفتنة الدنيا وسبيل الاحتراز منها؛ وهذا العلم هو علم الحكمة. فكأنما علم الحكمة هذا يتأتى بدايةً أدواراً متعاقبة من مجاهدة النفس ومعرفتها والتعامل معها برياضة معتادة على نفاذ العزم وصحة الإرادة كما تهذب أخلاقها وتلين منها الحواشي والطباع ولكنها لا تستقر على العلم بالنفس بمقدار ما يدفعها العلم إلى الحكمة .

ثم يأتي علم آخر ينشأ بعد استقامة النفس وإتقانها لفنون العلم الأول: حتى إذا ما استقامت النفس على الواجب المفروض والقانون المتبع، وصلحت طباعها وتأدبت بآداب الله عز وجل، من زمّ جوارحها، وحفظ أطرافها، وجمع حواسها؛ سهل على الصوفي، إذْ ذاك إصلاح أخلاقها وتطهير الظاهر منها والفراغ مما لها، وعزوفها عن الدنيا

وإعراضها عنها. فعند ذلك يمكن للعبد مراقبة الخواطر وتطهير السرائر؛ تمهيداً للدخول في تلقي الجديد من فيوضات المعرفة الإلهية. وهنا ينشأ بالضرورة بعد إحكام هذه المرحلة علم ثاني هو "علم المعرفة"؛ ذلك الذي لا ينال إلا بتطهير السرائر على شرعة الموافقة، ومراقبة الخواطر والأنفاس على قانون الذوق والحال وتبدل الصفات.

وهكذا يتدرج الصوفي في علوم الأحوال والمنازلات الروحية وصولاً إلى علم ثالث هو وهب كله، وفضل كله، وعطاء ليس فيه اكتساب؛ وهى العلوم التي تُعرف عندهم بعلوم الخواطر، وعلوم المشاهدات والمكاشفات؛ وهذا يختص "بعلم الإشارة"؛ وهو العلم الذي تفردت به الصوفية؛ بعد جمعها -كما قال الكلاباذي في التعرف - سائر العلوم الأخرى، أي جمعها علوم الحكمة وعلوم المعرفة. وإنما سميت علوم الخواطر وعلوم المشاهدات والمكاشفات بعلم الإشارة، وأطلق عليها الصوفية هذا الاسم؛ لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار ليس يمكن التعبير عنها بحال، ولا هى مما تناله العبارة على التحقق؛ بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحلّ تلك المقامات. هنالك يظهر للباحث في التصوف ثلاثة علوم أساسية؛ أولها علوم الحكمة، وثانيها علوم المعرفة، وثالثها علوم الإشارة، متصلة بعضها مع البعض الآخر. وهذه العلوم الخفية الرمزية الشديدة الخصوصية إنما هى علوم تعتمد بالمباشرة على طلب العلم والاجتهاد فيه، ولكنها تسمى علوم أحوال. والأحوال مواريث الأعمال، ولا يرث الأحوال إلا من صحح الأعمال. فمن الطبيعي أن يرث العمل العلم، وأن يرث العلم الحال؛ وأن ينشأ عن الحال علم آخر هو علم الإشارة. غير أن هذه الأعمال لا يمكن أن تصحح إلا بمعرفة علومها، وعلومها كما تقرر هى علم الأحكام الشرعية من أصول الفقه وفروعه: من الصلاة والصوم وسائر الفروض؛ إلى علم العبادات من المعاملات: من النكاح، والطلاق، والمبايعات، وسائر ما أوجب الله تعالى، وندب إليه، وما لا غناء به عنه في أمور المعاش مما من شأنه أن يكون فرضاً لا مناص من تحصيله من علوم التعلم والاكتساب[1].

وهذا لا يعني عندنا أن علوم التصوف تخضع لأحكام الفقه خضوع الجزء إلى الكل أو خضوع الفرع إلى أصله خضوع التبعية، ولا يشي هذا بانقياد التصوف للفقه في كافة أحكامه بل للتصوف علومه وأسراره وطبيعته المستقلة الخاصة، وله أيضاً أحكامه التي تنشأ عن التطبيق وعن التدرج فيه من علم إلى آخر، ومن إتقان إلى إتقان، أو إن

(1) أبو بكر محمد الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف؛ تحقيق د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور؛ ص 86 - 87. وأما العلوم الوهبية المُشار إليها هنا؛ هى علوم الفتح والفيض والعرفان؛ كلها محض فضل ومحض موهبة لا كسب فيها بالمرة.

شئت قلت من إحسان إلى إحسان، وليس في مستطاع أحد أن يُدرجها تحت علم بعينه اللهم إلا إذا تعسف وتجاوز واستطار شططاً في غير إنصاف.

(2)

ومما رواه الكلاباذي (ت380 هـ) أن أحداً من المتكلمين قال لأبي العباس بن عطاء مستفزاً إياه وقاصداً إثارة حفيظته بقوله: "ما بالكم أيها المتصوفة قد اشتققتم ألفاظاً أغربتم بها على السامعين، وخرجتم عن اللسان المعتاد، هل هذا إلا طلب للتمويه أو ستر لعوار المذهب؟! فأجابه أبو العباس قائلاً:" ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه، لعزته علينا، كيلا يشربها غير طائفتنا"[1].

ولنلحظ في إجابة أبي العباس بن عطاء كلمتي " الغيرة" و "العزة"؛ فعليهما وحدهما يمكن البرهنة على خصوصية الطريق بمقدار ما يتسنَّى استخلاص السبب الوجيه من وراء الضن بمثل هذه الإشارات ضناً نرجع فيه إلى طبيعة علوم القوم؛ لأنهم تكلموا فيما يقول السراج الطوسي في" مواجيد القلوب ومواريث الأسرار". ومن المؤكد أن هذه المواجيد القلبية والمواريث السرية مواهب لا كسب فيها ولا حيلة تؤتى بالتحصيل وبذل الجهود، ولكنها تؤتى بالصفاء والنقاء وخلوص السريرة مع الله. بيد أنهم وصفوا علومهم بلغة تعجز عنها إحاطة العبارة العادية وراحوا يستنبطون في ذلك إشارات لطيفة ومعان جليلة واختلفوا بما استنبطوه عن الفقهاء والمحدِّثين والمتكلمين وامتازوا عنهم؛ لأنهم تميزوا بالتجربة الروحية وتذوق علوم الحال، ومن ثم يلزم للذي يريد أن يفهم مسائل المتصوفة ألا يرجع فيها إلى الفقهاء أو المحدِّثين أو المتكلمين، وإنما يرجع إلى عارف ممارس لهذه الأحوال مستبحث عن علومها ودقائقها[2]؛ لكأنما الإشارة الصوفية قائمة في الأساس على "الحال"، ومؤسسة عليه. والحال يُذاق ذوقاً ولا يكيف بلفظ ولا بحرف ولا بلغة. قد تعطي اللغة كما يعطي اللفظ والحرف العبارة العادية، فيجيء المفهوم من ورائها متاحاً لكل قارئ ولأي قارئ؛ لكن عبارة الوجدان يعطيها "الحال"، لأنها فيما قال الطوسي "مواجيد قلوب ومواريث أسرار"، فهي من ثم إشارة من بطن التجربة ومن ذوق المعاناة فيها.

من هنا صار ما يعطيه "الحال" إشارة. وصارت كتابة الصوفي أو أقواله إنْ هي إلا "حالات"؛ حالات قد لا ينتظم فيها النسق العقلي ولا تضبطها قوانينه، وهي ليست مما

---

(1) أبو بكر محمد الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمد أمين النواوي ؛ مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الثانية سنة 1400هـ - 1980م، ص 107 . وراجع من الطبعة الأخرى لكتاب: التعرف لمذهب أهل التصوف؛ ص 89 .

(2) أبو نصر السراج الطوسي : اللمع في التصوف؛ تحقيق د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور؛ ص 39 .

يخضع بالمرة لقوانين العقل وحسابات المنطق، ولذلك فهي تقصر- وتنضغط بمقدار ما تتفلت من تلك القوانين المنطقية؛ وأستطيع أن أقول إنها لكذلك تخفي وتنغلق أمام العقول التي انطمست فيها بصيرة الإدراك الذوقي أو عقمت؛ لا لشيء إلا لأنها حالات ليست بحاجة إلى النسق المنطقي الصارم الذي لا يعرف معاناة الشعور، ولا مواجيد القلوب، ولا مواريث الأسرار في عالم التجريب. الصوفي يصدر عن تجربته فيما يقول أو يكتب ولا يصدر عن كدِّ الأذهان أو عنت العقول. أقول؛ إذا نحن لاحظنا إجابة بن عطاء عن السؤال الذي طرحه ذلك المتكلم في استخفاف أو استفزاز، ووضعنا في اعتبارنا عزة الطريق ووعورة السير فيه، أمكننا أن نفهم معنى حَجْبَهُ عن الأغيار، ومعنى "الغيرة" عليه من أن تناله أفهام القاصرين.

والقاصرون في الفهم سيان في إنكارهم مهما اختلفت الفِرَق التي تواردوا عليها وانتسبوا إليها، فليس من منصف فيهم يحسن الظن إزاء "علم الإشارة الصوفية"؛ يقبل بواديها فيرجع إلى نفسه فيحكم بقصور فهمه عنها، أو ترجع إشارة المشير فيما عساه يشير إلى سوء الظن بقائلها فينسبه السامع كالعادة إلى الهذيان، ومن أجل ذلك؛ صدق الكلاباذي لمَّا أن قال:"وهذا أسلم له من رَدّ حق وإنكاره"[1].

ولو أن أحدهم فهم الإشارة وأرتد بها إلى معارف القوم وعلومهم - التي هى كما يقول السراج الطوسي ليست لها نهاية - لأنصف من نفسه لحكم بقصور فهمه عنها وبقلة خبرته أو عدمها في التعامل مع إشاراتهم ومعارفهم، ولعفي الصوفية - من ثمّ - من سترها تحت غشاوة الرمز المألوف لديهم أو حُجُب الغموض المتعمد؛ وذلك لأنها في المطلق (أي مثل هذه العلوم والمعارف الصوفية ذات الأذواق والمواجيد العالية) ليست في مقرراتهم سوى:" إشارات وبوادٍ وخواطر وعطايا وهبات يغرفها أهلها غرفاً من بحر العطاء، وسائر العلوم لها حدّ محدود، وجميع العلوم تؤدي إلى التصوف"[2].

إنما أقوالهم في أحوالهم أسرى. فكل إشارة تحتها حكم الحال؛ وإنها لتغمض لغموض الحال وخفائه، وليس لهم حيلة في تحويله من حال إلى حال؛ كما قال قائلهم وهو ينشد[3]:

إذا أهْـــلُ العِـــبَارة ســـائلُونَا  أجَبْنَـــاهم بأعْلام الإشَـــارَة

(1) الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ؛ ص 106- 107 . وراجع من طبعة مكتبة الثقافة الدينية لكتاب" التعرّف لمذهب أهل التصوف"؛ من تحقيق د. عبد الحليم محمود؛ وطه عبد الباقي سرور؛ ص 88.

(2) السراج الطوسي : اللمع؛ ص 37 .

(3) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف؛ تحقيق وتعليق الدكتور عبد الحليم محمود؛ وطه عبد الباقي سرور، ص 107، وراجع من نفس الطبعة؛ ص 89. والكتاب نسخة مُصوَّرة عن النسخة الأصلية المطبوعة في نفس السنة.

نُشِــيرُ بِها فَتَجْعَلها غُمُــوضاً     تَقْــصُر عَنْــهُ تَرْجَمَةُ العِبَارَة
وَنَشْــهَدُهَا وَتَشْــهَدُنَا سُرُوراً     لَهُ فِي كُلِ جَــارِحَة إشَــارَة
تَرَي الأقْــوَالَ فِي الأحْــوَال أسْرَي     كَأسْــرِ العَارِفِينَ ذَوِي الخِسَارة

ومن هنا وَجَبَ أن تكون "الغيرة" لعزة الطريق لها ما يبررها في موقف الصوفية من الضن بعلومهم عن أن تُشاع في غير أهلها بين مَنْ يفهم وَمَنْ لا يفهم، ولعلَّ الباعث الأهم في ممارسة ذلك الموقف واتخاذه على هذا النحو تأكيداً لإجابة أبي العباس بن عطاء السالفة، هو باعث الغيرة على الكيان الآدمي من أن يكون عرضة للسير مع القطيع، عرضة للعبودية لغير الله مما عساه يصيبه من لوثة الأغيار.

الغيرة على كيانك كله: على وعيك، وعلى إدراكك، وعلى عقلك، وعلى تفكيرك، وعلى ذوقك، وعلى شعورك، من أن يصيبه عطب المفسدين، لاسيما لو كانت بضاعة المفسدين تلك - فضلاً عن عطبها وفسادها - هي من الكساد والفقر وضعف التهذيب بحيث تُرجِع من فورك أصحابها إلى رذائل يتّصفُ بها الخارجون حتى عن معنى الإنسانية، الساقطون عن القيم في أبسط معطياتها .. فهؤلاء الذين يتمنّوْنَ على الدوام أن يفسدوا ليفسد من ثمّ غيرهم، وأن يفسد بالضرورة غيرهم لفسادهم، هم لا إلى الإنسانية أقرب بمقدار قربهم في الواقع إلى العدميّة والموات!.

ولمّا كانت أهمية الوازع في اتخاذ هذا الموقف ترتدُ عندنا إلى الغيرة على الكيان الآدمي كُله من أن تلوّثِه أذواق المفسدين - هذا إنْ صح أن يكون للمفسدين أذواق! - صارت هذه الغيرة هي غيرة على" الوعي الذاتي"، أو إنْ شئت قلت " الوعي الصوفي"؛ كذلك من أسباب التلويث وعوامل التكدير.

فإن الذي يُعطي الوعي حقَّه من الإدراك لهو هو الذي يُعطي لنفسه احترامها، والذي يتنازل عن وعيه يتنازل في الوقت عينه عن احترامه لنفسه؛ إنْ لم يكن يتنازل عن ذاته في المطلق (بعد التطهير) بكل ما فيها من أعلى المدارك وأسمى الصفات. فقد تصطدم بالوعي لديك مع مَنْ لا يعي فتكون في الغالب كارثة، إذْ ليس كل وعي من المطلوب إذاعته ونشره ولا كل وعي يصحُ تقديمه لمن لا يعرف للوعي قيمة ولا قانوناً، لكنما الوعي الذي يُذاع ويُنشر ويصحُ - من ثَمّ - تقديمه، هو الوعي فيما يخدم المآرب الرّبانيّة العليا لمن يستحقها، ولمن يطلبها، ولمن هو جديرٌ- على استحقاق - بمثل هذه الخدمة الواعية وبمثل هذا التقديم المأهول، ثم هو، من بعدُ، لا يُحجِّر على عقول البشر فيما يريدون من عقولهم أنْ تصيبه على ديْدَن الإدراك فيما لو كانوا هم من أهله وذويه.

## (3)

جاء في حديث سيدنا رسول الله - صلوات ربي وسلامه عليه - شاهدنا على ما نقول، ما من شأنه أن يؤكد حفظ الوعي مُصاناً بعيداً عن عَطب المفسدين ممّن ساروا سير السوائم قطيعاً أو على الأقل فيما يشبه القطيع حيث قال:" لا تؤتوا الحكمة غير أهلها فتظلموها؛ ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم ". ومن أقوال السيد المسيح:" لا تعلقوا الدُّر في أعناق الخنازير". وشاعرنا العربي يصيغ المعنى ذاته على طريقته حين يقول[1]:

وَمَن مَنَحَ الجُهَّالَ عِلماً أضاعهُ          وَمَن مَنَعَ المُستوجبينَ فقد ظَلَمَ

وجاء في" حلية الأولياء" لأبي نعيم الأصفهاني أن:" مخالطة ضُعفاء العقول تُضعف العقل"[2]. وَوَرَدَ في كتاب "التراجم" لابن عربي أن:" مَنْ يَزْرع الحبَّ في السِّباخ يندم زَمَانَ الحِصَاد"[3]. فليس كل ما يُعْرَف يُقال، ولا كل ما يُقال يُوهَب لمن لا يستحقه.

هذه شواهد تجعل الإشارة علماً فوق كونه يتأسس على شرعة الذوق وعطايا الشهود؛ فهو أيضاً ليس يناله مطلقاً ما هو من غير أهله، ممن جمدوا على تشرب الدعوى العريضة بغير أساس مقبول، واقتدوروا على مثل هذا الجمود حتى طمس الجمود لديهم البصائر وأعماهم عن البصر بما سواه. غير أن مقدرتهم الدَّعية هذه، ليست جديرة بالاهتمام كما قلنا ولا هي حقيقة بالاحترام، ففوق كونها تعبيراً مباشراً عن العجز والإفلاس تمثِّل قدرة الفارغ الواهم لا قدرة الواثق العارف:

الفارغ الواهم يخبط خبط عشواء ويتوهم فيما يخبط فيه صباح مساء قدرةً وتميزاً واستطالةً، وتفوّقاً على الناس، وامتلاكاً للحقيقة المطلقة يحتكرها وهو في ذات الوقت مُصاب بداء العجز وداء الجهل وداء الإفلاس!

أما العارف الواثق ففيه من تقدير الآخر، لتقدير الروح الإلهي فيه؛ ما ليس يجعله يتوعَّد الأخرين أو يسترهبهم، ولا يتطاول عليهم بألفاظ نابية ولا يستفزز منهم من شاء أو يستخفُّهم، وينشغل بحاله عن أحوالهم، وبأعماله عن أعمالهم، ويعمل من أجل إصلاح ذاته وغيره مرضاة لله، ولا يعمل من أجل تتبُّع أخبار الناس، ليضرب في هذا

---

(1) للغزالي راجع : الإحياء جـ 1؛ ص 37 – 38، جـ 4، ص243 .

(2) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء؛ جـ 9 ، ص 388 .

(3) ابن عربي : كتاب التراجم؛ ضمن مجموعة رسائل ابن عربي؛ تحقيق محمد عبد الكريم النمري؛ دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 2007 م، ص 246 . ( والأرض السَّبخة الواردة في إشارة ابن عربي هي الأرض: ذات نزّ وملح لا تنبّت) .

ويضرب في ذاك بالفتنة والوقيعة والدسائس النكراء، ثم يكتفي بما له من منازلات الحال يحفظها مع الله على شرعة الحب والبذل والعطاء.

ومن أجل ذلك؛ ضنَّ العارفون على غيرهم بمالهم من علوم ومعارف، واعتبروها "أسراراً" لا تفشى ولا تذاع، إلا أن تكون إشارة لمَّاحة يصدرها الذوق من مواهب الحال، وتستقي من التجربة ولا تغطَّي هباءاً منثوراً لكل من هَبَّ فيها ودَبَّ، فكما أنها لم تحصَّل إلا بالجهد والمعاناة، فكذلك لم تبذل إلا لمن هو حقيق بها وخليق.

ولما كان التصوف أساساً هو " علم الباطن"؛ كما أخبر عنه رسول الله - صلوات الله وسلامه عليه - عن ربِّ العزة :" هو سرٌّ من سري، أجعله في قلب عبدي، لا يقف عليه أحدٌ من خلقي"، ولما كان هذا هو العلم الذي هو كهيئة المكنون لا يعلمه إلا أهل المعرفة بالله ولا ينكره إلا أهل الغرة بالله؛ فقد وجب أن يكون محفوفاً بالمخاطر والأهوال، الأمر الذي توجَّب على ذويه أن يصونوه ويكتموه ويضنوا به على غير أهله؛ لأنه كما أنشد الشبلي[1].

عِلْمُ التَّصَوّفِ عِلْم لَا نَفَادَ لَهُ عِلْمٌ سَنِيٌ سَمَاوِيٌ رَبُوبِي
فيه الفَوَائِدُ لِلأَرْبَابِ يَعْرِفُهَا أَهْلُ الجزَالَةِ والصُّنع الخُصُوصِي

وللإمام الجنيد لما أنْ سُئل عن التصوف قال:" التصوف عِنْوةٌ لا صُلحَ فيها"[2]؛ أي أنه مقاساة، وصعوبة، ومشقة، ومُغالبة. ووصف الصوفية فقال :" هم أهل بيت واحد لا يدخل فيهم غيرهم"[3]. ومن أجل هذا؛ وجبت تحذيرات الصوفية الصارمة، فشدَّدوا على سرية العلاقة بين العبد والحق، وعدوا من يفشي أسرار الطريق هو بمنزلة الآبق الكافر، وليس الكفر بالطبع هنا هو الكفر الشرعي ولكنه الكفر في قانون الطريق بمعنى الخروج عن وعي الطريق أو البعد عن ملاحظة أسراره؛ فلا يحفظ سر الربوبية غير قلب الحر، حتى إذا ما وصل أحدهم إلى مراحل الكشف والمشاهدة قال مع الغزالي:" ليس كل سر يكشف ويفشى ولا كل حقيقة تعرض وتحكى، بل صدور الأحرار قبور الأسرار"[4]؛ وصاغ ابن عربي العبارة نفسها حيث قال[5]:

---

(1) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف؛ تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور؛ ص 87 - 88 .

(2) الرسالة القشيرية : ص 281 .

(3) الرسالة القشيرية : ص 281 .

(4) الغزالي : مشكاة الأنوار؛ تحقيق د. أبو العلا عفيفي؛ الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة سنة 1383هـ - 1964م ص 39. وعبارة :" صدور الأحرار قبور الأسرار"؛ واردة في الرسالة القشيرية ( ص : 88) .

(5) ابن عربي : عنقاء مُغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب؛ طبعة مكتبة صبيح؛ ص 14.

فافْهَمْ فَدَيْتُكَ سِرَّ الله فيكَ وَلَا     تُظْهِرْهُ، فَهُوَ عَنِ الأَغْيَارِ مَكْنُونُ
وَغِـرْ عَلَيه وَصُنْه مَا حَيِيتَ بِهِ     فالسِّرِ مَيِّتٌ بقلبِ الحُرِّ مَدْفُونُ

ونبّه عبد الكريم الجيلي (ت 805 هـ) على أهمية أن تُصان الإشارات بعيداً عن لغط العوام؛ لأنها أنوار ذاتية خاصة تحتها أسرار مكتومة يراها من يقتدر على فكّ اللغز من ورائها، وأرشد مريده :" فإذا أطلعت على هذه الأسرار، وسرت في صفاء هذه الأنوار، صنها تحت كتم العبارات، وأحفظها تحت ختم الإشارات، ولا تفشها؛ فالإفشاء خيانة، ومن فعل ذلك فقد حُرم ثواب استلزام الأمانة، ويرجع إلى "مرتبة العوالم" بعد أن كاد يبلغ عالم الملائكة الكرام"؛ ويقصد الجيلي بمرتبة العوالم أي تلك العوالم السفلية التي لا تزال محفوظة ما دامت بأرواح الملائكة ملحوظة على حد شرح الجيلي نفسه في كتابه "الإنسان الكامل"[(1)]؛ والرجوع إلى مرتبة العوالم معناه: الارتدادُ إليها بعد أن حُرم البقاء في عالم الملائكة لخيانة الأمانة وإفشاء الأسرار[(2)]. فضلاً عن هذا، فإن إفشاء السر ليس يزيد السامع إلا ضلالاً، ولا يفيده - بتعبير الجيلي - إلا تقييداً واعتلالاً[(3)].

## (4)

فلئن كان الصوفية يؤسسون لعلم الإشارة على شرعة الحب والذوق والتحقيق، ويعتبرون هذا العلم سرّاً كما لا يناله مطلقاً ما ليس من أهله كما جاء في كتاب السِّر، فهم إنما يفعلوا ذلك لأن الأسرار معتقة عن رقّ الأغيار من الآثار والأطلال كما قال القشيري. على أن لفظ السّر يطلق على ما يكون مصوناً مكتوماً بين العبد والحق سبحانه في الأحوال، وعليه يُحمل قول من قال:" أسرارنا بكر لم يفتُضّها وهم واهم"[(4)].

ولو رسمنا دائرة التصوف الإسلامي بين سني وفلسفي، لوجدنا كلمة " السر" تحتل المركز منها وتتصدَّر نقطة الانطلاق لهذا العلم على التحقيق؛ بل إن كلمة (Mysticism) الإنجليزية التي تطلق على التصوف، تترجم إلى السرية على معنى التكتم والخفاء؛ لأن التصوف في مجموعه حسب تعريف سيد الطائفة أبي القاسم الجنيد إن هو

(1) عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل؛ طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الرابعة، القاهرة سنة 1402هـ - 1981م، جـ 2 ؛ ص40 .

(2) عثُر الشهْرَوَرْدي المقتول سنة (587 هـ) من إفشاء الأسرار في إحدى قصائده، وعبر خير تعبير عن عواقب البوح بها، بسبب أن إفشاء الأسرار خيانة للأمانة الإلهية فقال : بالسر إن باحوا تباح دماؤهم ... وكذا دماء العاشقين تباح ( محمد على أبو ريان؛ أصول الفلسفة الإشراقية؛ دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية سنة 1965م، ص 31).

(3) عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل؛ جـ 2، ص40 .

(4) الرسالة القشيرية : ص 88 .

إلا:"لحوق السر بالحق، ولا ينال ذلك إلا بفناء النفس عن الأسباب لقوة الروح والقيام مع الحق"، وهو بذلك يضع التصوف في موضع المراقبة "للوقت" بمقدار ما يضعه في مواجهة السر؛ لأن التصوف كما قال إن هو إلا " حفظ الأوقات". وحفظ الأوقات رعايةٌ للسر ومراقبةٌ للسريرة الباطنة في آن واحد، لكن الجنيد مع ذلك يصيب كبد الحقيقة فيعطي إشارة لافتة ملغزة فيروح فيقول مبيّناً معنى حفظ الأوقات هنا بقوله:" وهو أن لا يطالع (العبد) غير حَدِّه، ولا يوافق غير ربه، ولا يقارن غير وقته"[1].

وربما كانت هذه المرتبة التي أشار إليها الجنيد بقوله إن التصوف إن هو إلا "حفظ الأوقات" هي نفسها المرحلة التي سماها الشيخ الرئيس ابن سينا (ت428 هـ) في مراحل تطور المعرفة الصوفية بمرحلة الحدِّ أو الوقت، لأن المطلوب فيها حفظ الوقت أثناء تلقي العارف أنوار فيوضات القربة؛ فهنالك يطلع الصوفي فيما يشبه الخلسات اللوامع من إطلاع نور الحق عليه، لكن هذه المرتبة تسبقها مراتب من الإرادة والرياضة، وتعقبها مرتبة أخيرة هي مرتبة الوصول؛ فالصوفي في عرفان ابن سينا إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما؛ عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه، يصفها ابن سينا بأنها: " لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه؛ وهو المسمى عندهم أوقاتاً"[2].

ثم لك أن تلاحظ إشارة الجنيد في كتاب" السر في أنفاس الصوفية" حيث يقول:" ليس شيء أشدَّ على أولياء الله من حفظ الأوقات عند الأنفاس"[3]؛ وتُقارن بينها وبين قول ابن سينا:" وكل وقت يكتنفه وجدان: وَجْد إليه ووَجْد عليه، ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض"[4]؛ تجد أن أحوال العارفين - على حد وصف الشيخ الرئيس - الذين يعبدون الله حق عبادته، فيحبونه حباً روحياً؛ منصرفين إليه بفكرهم، لا يبتغون بذلك غير ذات الحق، لا يرجون ثواباً، ولا يخافون عقاباً، ويمتازون

(1) الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 109 . وراجع أيضاً لنيكولسون وستيس :
Nicholson (R.A) : Studies in Islamic mysticism, Cambridge, 1953 .
& Stace (W) : Mysticism and philosophy, Mac Millan, London, 1961 .
ولسوف نشير تباعاً في دراستنا وبخاصة في مراقبة الأنفاس إلى العلاقة الوطيدة بين الوقت والحال والسر ومراقبة الأنفاس.

(2) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات وتحقيق د. سليمان دنيا؛ دار المعارف ، القاهرة سنة 1958م، القسم الرابع ؛ ص 828 وما بعدها، وراجع شرح نصير الدين الطوسي على الإشارات ص 838- 830 . وراجع ت . ج . دي بور: تاريخ الفلسفة الإسلامية؛ ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ دار النهضة العربية، الطبعة الخامسة، سنة 1981م؛ ص268 .

(3) أبو القاسم الجنيد: السر في أنفاس الصوفية؛ (لوحة 3 ى). وسنعود إلى تحليل هذه الإشارات أيضاً عند دراستنا لمراقبة الأنفاس.

(4) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات: القسم الرابع؛ نفس الصفحة .

على ما عاداهم بأن أرواحهم قد انطلقت من القيود[1]؛ هم هم عباد الوقت على الحقيقة؛ لأنهم تنزهوا عما يشغل أسرارهم عن الحق، فكانت عبادتهم مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلي الحق، إذْ تخلص أسرارهم إلى الشروق الساطع، فيصير ذلك ملكة مستقرة، كلما شاء السّر أطلع العارف على نور الحق، فيكون منخرطاً بكليته في سلك القدس[2].

فإذا العارف هاهنا واقعٌ لا محالة تحت حكم الوقت، مشاهدٌ بالسر لما يبدو عليه من بوادي الأنوار الإلهية، فكأنما الوقت حالَ غَشيان الأنوار هو كما وصف الجنيد من الشدة على العارفين بحيث قد يتعذر معه ضبط الأنفاس أو هو كما قال أبو العباس بن عطاء:" ليس شيء أشدَّ على أولياء الله من حفظ الأنفاس عند الأوقات"[3].

فهاهنا يكون الوقت تجلياً من تجليات النور الإلهي الذي لا يضبطه في الغالب نَفَس الولي، فيجد في غشيانه شدة. فهذه الأوقات هي من أسرار الله في أهل خصوصيته، ترتبط بمراقبة الأنفاس كما سيأتي تفصيله عند دراستنا لكتاب السر في مراقبة الأنفاس، بمقدار ما تتصل مباشرة بحكم الحال في حكم الوقت.

من ذلك ترى؛ أن هذه الروحانية القوية القائمة مع الحق إذا هي تجردت في صاحبها ففنت نفسه عن الأسباب واتصلت بالحق تعالى نالت من فورها لحوق السر به فيما لو صدقت طريق المعرفة وسارَرَتْ مَعْرُوفها بدوام المناجاة.

وعليه يجيء معنى التصوف من حيث كونه لحوق السر بالله مصروفاً إلى أن الصوفي الحق لا يلتفت إلى شيء سوى الله، ومتى التفت إلى حظ نفسه أو أسبابها دلّ ذلك على انفصال سره لا اتصاله؛ حتى إذا ما كان سر الصوفي ملحوقاً بالله على الحقيقة دلّ هذا أيضاً على فناء نفسه عن الحظوظ والأسباب.

ولكن هذا الفناء نفسه هو أعلى ما يمكن تحققه في مبنى التصوف ومعناه؛ ينطلق مع المجاهدة خلقاً وفضيلة من القاعدة ليندرج في القمة؛ هو ذروة الأمر كله. تترتب هذه الذروة على قواعد أدرجها الجنيد في شذرة له لما أن وضح معنى التصوف فقال في قواعده وأركانه هو:" تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات

---

(1) دي بور: تاريخ الفلسفة الإسلامية؛ العنصر الخاص بالحكمة المشرقية عند ابن سينا ص 268 .

(2) المرجع السابق؛ راجع: عنصر" الحكمة المشرقية" نفس الصفحة .

(3) أبو القاسم الجنيد : السر في أنفاس الصوفية؛ ( لوحة 2 ش) . وسنشير مراراً في مراقبة الأنفاس أن في الدراسة وإن في التحقيق؛ إلى قول الجنيد هنا ثم إلى قول ابن عطاء، كما سنتناول في مراقبة الأنفاس العلاقة بين الوقت والحال والنَّفَس.

البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، واستعمال ما هو أولى مع الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في الشريعة"[1].

فتلك خصائص تبدو من الوهلة الأولى تتلون بلون المجاهدة في الله؛ من المؤكد تفضي لا محالة فيها لو أحسن العبد القيام بها على أكمل وجه إلى لحوق السر بالله.

(5)

ومن المؤكد كذلك؛ إنها لخصائص تجعل التصوف بعلومه وموضوعاته ورياضاته وأسراره وإشاراته، علماً مستقلاً عن أي مؤثر آخر، ينفرد بين سائر العلوم بخصائصه المعروفة، تميزه عن سواه ولا تلحقه إنْ في الشكل وإنْ في المضمون بعلم آخر أو بفن سواه، حتى ولو تشابهت في الظاهر بعض ألفاظ وكلمات من هنا أو من هناك يستخدمها أقطابه؛ بألفاظ وكلمات يستعملها سواهم ممّن دونهم ولكن لا ينتمون إلى ميدانهم لا من قريب أو من بعيد. ومن تلك النقطة؛ يفترق الرمز في اللغة الصوفية عن الرمز في اللغة العادية، يفترق ويتباين ويختلف فلغة الإشارة ليست كلغة العبارة. الإشارة - كما قلنا فيما تقدّم - ألطف من العبارة:" لأنها إيماء إلى السِّر وتلويح إليه لا تصريح، وهي التي يستعملها أهل الطريق رضي الله عنهم فيما بينهم عند ذكرهم لما يفتح الله به عليهم من الأسرار التوحيدية، والعلوم اللدنية، والمواجيد والأذواق"[2].

فلغة الإشارة من ثم ليست كلغة العبارة، وليس من يؤسس لغته على الحب والذوق والتجربة والتحقيق، كمن يؤسسها على النقل والنظر والقراءة والتقليد. فإذا كانت لغة الإشارة تقوم على مواريث القلوب ومواجيد الأحوال كما علمنا فيما تقدّم، فرمز العبارة العادية قد يتعمّد فيه صاحبه التعمية والتضليل لمجرد التعمية أو التضليل، ثم يزعم لنا أن وراءها أسراراً بكراً لا تفض.

أو يُراد به الرمز الأدبي الذي يتأتي من كثرة الصور والأخيلة وهو الذي كان يستخدمه أفلاطون. والنوع الأول من الرمز ( رمز التعمية والتغريب) يُراد من ورائه التُّقية والتخفي كما هو الحال عند الشيعة. وقد ظهر هذا النوع من الرمز عندما اختلطت الفلسفة بالشعوذة، واستخدمه الشيعة، وخاصة في العصر العباسي حين ضُيّق عليهم الخناق. ومن هنا فقد نجد كثيراً كلمة " سر" أو" أسرار" يستخدمونها في تعبيراتهم

---

(1) راجع تعريفات التصوف من كتاب الكلاباذي: "التعرف لمذهب أهل التصوف"؛ ص 34- 35 .

(2) شرح الشرقاوي على الحكم العطائية، مكتبة الثقافة الدينية، ط 2، القاهرة سنة 1430 هـ - 2009م؛ ص 71.

ومؤلفاتهم، ولم يكن مقصدها عندهم هو نفس المقصد الذي يستخدمه الصوفية مع أن هنالك جوانب عامة عديدة مشتركة بين التصوف والتشيع.

فالسرُ عند الصوفية ما هو إلا الحال المستور عن الأغيار : حالُ العبد مع الله وكفى. وكفى بحال العبد مع الله فيما لو كان على الحقيقة في معيته أن يكون سراً محفوظاً مصاناً في منأى عن الأغيار. فليس في التصوف إمام معصوم يقوم بالهداية ويعلم من أسرار الدين ما لا يعلمه أحد من خاصة العلماء أو من عامة المقلدين؛ لأن هؤلاء جميعاً إنما يعلمون ما ظهر من نصوص الكتاب ولا علم لهم بما بطن منه، وهو عندهم معنى الحديث الذي يقول:" إن القرآن نزل على سبعة أحرف"؛ فلا يهتدي إليها على حقائقها غير الإمام الذي اختصه الله بأمانة الإلهام؛ ومن ثم وجبت المبايعة له جهراً، وسراً إذا اقتضت "التقية"[1] إخفاء أمره إلى حين"[2].

وليس في التصوف مَنْ يتلقى من علم الغيب أسراراً يدَّعيها نزلت عليه عن طريق القرآن وما فيه من رموز لكل ما هو كائن، ولا في التصوف إنكار لظاهر الآيات القرآنية لتفسيرها تفسيراً باطنياً لا يؤديه ظاهرها ويزعمون أنها أسرار القرآن؛ كما نجد الأمر في التشيع. وقد ذهب أحدهم[3] يُعرف الرمز تعريفاً تتفق أطرافه مع هذا التفسير الباطني فقال:" إن أصله الصوتُ الخفيُ الذي لا يكاد يُفْهَمْ، وإنما يستعمل المتكلم الرمز في كلامه فيما يريد طيّه عن كافة الناس، فيجعل للكلمة أو الحرف اسماً من أسماء الطير أو الوحش أو سائر الأجناس أو حرفاً من حروف المعجم، ويطلع على ذلك الموضع من يريد إفهامه؛ فيكون ذلك قولاً مفهوماً بينهما مرموزاً عن غيرهما". ثم يروح فيقول :" وقد أتى في كتب المتقدمين من الحكماء والمتفلسفين من الرموز شيء كثير. وقد كان أشدهم استعمالاً للرمز أفلاطون، وفي القرآن من الرموز أشياء عظيمة القدر جليلة الخطر وقد تضمن علم ما يكون ... وهذه الرموز هي أسرار آل محمد"[4].

---

(1) التقية : إظهار الموافقة وإضمار المخالفة، وهو مبدأ من أهم مبادئ الشيعة الإثني عشرية.

(2) عباس العقاد : التفكير فريضة إسلامية؛ ص102- 103. وقد نشأ مذهب الظاهرية في المشرق ليقاوم هذه الدعوة الباطنية؛ وينكر الحاجة إلى إمام مستتر يعلم الناس ما ليس في وسعهم أن يعلموه من ظاهر الآيات القرآنية؛ فكان داود بن سليمان الظاهري (201 - 270هـ) هو أول من قام به في المشرق لكنه لم يبلغ من القوة والشيوع مبلغه في المغرب على يد الإمام علي بن أحمد بن سعيد المشهور بابن حزم الظاهري (384 - 456هـ)؛ وكان ابن حزم أموياً شديد التعصب للدولة الأموية (نفس المرجع والصفحة).

(3) هو إسحق بن سليمان بن وهب (ت 272 هـ) ؛ صاحب كتاب " البرهان في وجوه البيان"؛ وهو كاتب شيعي؛ ظاهر التشيع، صنف كتباً عدة في الفقه وعلوم الدين.

(4) د. شوقي ضيف : البلاغة تطور وتاريخ؛ دار المعارف، الطبعة العاشرة سنة 1999م؛ ص 98- 99 .

فالرمز في التصوف غير الرمز عند الشيعة، تماماً كما أن السر في التشيع غير السر في التصوف؛ وإنْ ظهرت بوادي مشتركة فيما بينهما. وما كانت علوم الصوفية ولن تكون أبداً مستقاة من إمام معصوم يتلقى من علم الغيب أسراره ومعارفه؛ لأن علومهم نَفْثٌ في الرَّوْع يُصْدِرها الحال في لحظة تجرد خالصة، وليست هي بالصادرة عن إمام معصوم. وهذا هو الفرق الفارق عندي بين باطنية الشيعة من جهة، وبين الحياة الباطنة عند الصوفية من جهة أخرى. قال الغزالي:" لما سُئل بعض العلماء عن العلم الباطن ما هو؟ أجاب:" هو سر من أسرار الله تعالى يقذفه الله تعالى في قلوب أحبابه لم يطلع عليه بشراً ولا ملكاً"[1]. وحديث الغزالي هنا عن "العلم اللَّدُني" أو "العلم الباطن" الذي يقصده الصوفية (= الأخذ عن الله بالمباشرة) يجيء بعد صفاء القلب وتذكية النفس وخلوص السريرة لله، وإليه إشارة الجنيد بقوله:" لو أن العلم الذي أتكلم به من عندي لفني؛ ولكنه من حق بدا وإلى الحق يعود"[2].

فكل ما يأتيه الصوفي الحق من علوم ومعارف وأسرار يطويها تحت غشاوة الرمز ولمح الإشارة، إنما يأتيه من هذا "الحق" وحده، يُبديها لقلبه بعد تذكيته وتطهيره من العلائق والأوشاب؛ فهي من أجل هذا علوم إلهام ونفث في الرَّوْع، من الحق بدت وإليه تعود، ليست تتلقى أولاً عن إمام معصوم كما هو الحال في التشيع، وليست تتأتى ثانياً بحيل العقل ولا كدِّ الذهن ولا عنت التحصيل في المقروء والمكتوب.

علومُ إلهام لا علوم أقوال؛ إنما الرمز في التصوف يستند على إشارة روحية تحمل سراً يدل من الوهلة الأولى على حال الصوفي ولا يزيد : حاله مع الله، فأقوالهم وإشاراتهم ما هي إلا أسرى أحوالهم كما تقدَّم. ثم أنهم من جانب آخر أرادوا أن يحفظوا الوعي الصوفي كما قلنا مُصاناً عن عطب المفسدين؛ لكأنما الإشارة هي التي تصونه وهي هي التي تحميه. ثم من ناحية أخرى إنك لترى هذا العلم (علم الإشارة) ذوقاً كله معجوناً بخميرة الذوق حياة وتجربة، ثم معاناة فيها رفض للأغيار، من الخبرة الروحية يستمد مدده لا من سواها، ومن شواهد الروح في عالمها الأعلى يستقي روافده،" فإذا كان الخلق قد أشاروا إلى الله تعالى؛ فإن الصوفي وحد هو المشير عن الله عز وجل"[3]؛ على معنى أن إشارة الخلق إلى الله بعيدة؛ لأنهم لا يعرفونه وإذا عرفوه لم يتحققوا به، ولم تسكن قلوبهم حقيقة

---

(1) الغزالي : الإحياء ؛ جـ 3، ص 24 .

(2) أبو نعيم الأصفهاني : حلية الأولياء ؛ جـ 10، ص 263 .

(3) الرسالة القشيرية : ص 281 .

المعرفة به. أما الصوفي العارف فهو الدليل على الله حقيقة؛ لأنه كان أخذَ علمه عن الله بالمباشرة كما قال أبو يزيد البسطامي مخاطباً من أشاروا إلى الله من الخلق:" أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت"[1].

وليس للعقل فيه من حظ سوي حظ التنظيم الذي يمنع الاضطراب، بل إذا أراد أحد أن يعمل فيه عقله أفسده من فوره، ومن حيث يظن به الوصول فيه إلى رأي سديد، لأن هذا العلم ليس علم رأي ولا وجهة نظر ولا هو بعلم رواية أو دراية، ولا يتأتى بالمطلق من حلية الدليل، ولكنه علم نَفْث في الرَّوْع : محض وهب يتأسس على الأذكار والأوراد، وعلى فيض التجربة وعطاءاتها مع الله.

فإذا كانت علوم النظر يعطيها العقل، وعلوم الجدل ومحاجة الخصم يعطيها الدليل أو البرهان؛ فإن علوم الذوق يعطيها "الحال"؛ وتُفاض على صاحبها من طريق الوهب خاصة فيضاً من عند الله، بمقدار ما يعطيها الذكر المقرون بالفكرة العلوية لا الذكر الذي يصدر عن لسان يشهد صاحبه حُجُب الأغيار فيذكرها مع من يذكر غافلاً غير حاضر، وزاعماً أن له ذكراً ينقله من حال إلى حال[2].

ومع ذلك كله، تجدر الملاحظة أن الإشارة في ذاتها ليست هي المطلوبة، وأن العارف لا يتعمد الإشارة تعمداً يُلغز فيها ويأتي بالغريب العجيب على صحوة العقل وذكاء التمييز، بل الله هو الذي يجريها على لسانه فيما لو كان متحققاً بحال الفناء، غير شاهدٍ هو لما يأتي فيها من غرائب أو عجائب؛ ليس بعارف ذلك الذي يتعمَّد أن يجري الإشارة بنفسه؛ لأن العارف الحق مَنْ لا إشارة له كونه في حال الفناء منطوياً في شهوده.

يفنى العارف عن نفسه فلا يرى في هذا العالم وجوداً على الحقيقة غير وجود الله، فهو على الدوام غائبٌ عن وجوده المحدود شاهدٌ لوجود الله اللامحدود، غائبٌ عن المتناهي مشاهد للامتناهي، غائبٌ عن المرئي مشاهد للامرئي؛ ومن غيبته عن نفسه وعن وجوده ومن انطوائه في شهوده، لم تبقَ له إشارة على الحقيقة؛ لأن العارف حقيقة هو من غاب عن الإشارة والمشير والمشار إليه؛ فإذا وقعت منه إشارة لا يشهدها ولا يشعر بها لكون المشير والمشار إليه هنا هو الله تعالى، فليس يبقى مشير ولا إشارة.

---

(1) أبو نعيم الأصفهاني : حلية الأولياء؛ جـ 10، ص 35- 36 .

(2) المقصود هنا ذكر الغفلة حيث يُحدِّث الذاكر نفسه بغير ما هو في سبيله بما هو فيه، فهذا الذكر مذموم على الإطلاق؛ لأنه ليس فيه إجماع، أي ليس فيه اجتماع همة ولا خلوص قصد ولا بلوغ تحقيق. ولقد أشار الجنيد في تعريفات التصوف بثلاثة خصال: (1) ذكر مع اجتماع . (2) وجد مع استماع . (3) عمل مع اتباع . (الرسالة القشيرية: ص 281). فالأولى ميراث الذاكر على الحقيقة. وهي التي يجتمع فيها قلب الذاكر لله على الحقيقة اجتماع هم لا يخلو من متعة من جهة، ولا يخلو من جهة أخرى من هم علوي عظيم !.

ولكون العارف إذ ذاك مجموعاً في مقام الجمع لا يرى لنفسه إشارة ولا غير إشارة، وَمَنْ كان كذلك فهو غائب عن رؤية نفسه. إن ابن عطاء الله السكندري ليُلخِّص في حكمة بالغة هذا المعنى حيث يقول:" ما العارفُ مَنْ إذا أشارَ وَجَدَ الحقَّ أقرب إليه مِنْ إشارته؛ بل العارفُ من لا إشارة له؛ لفنائه في وجوده وانطوائه في شهوده"[1].

وإشارة ابن عطاء الله السكندري تتجه مباشرة بالعارف إلى حال الفناء الصوفي: خصوصية العرفان الخاصة بالعارف والروضة الباهرة المبهرة من تجليات الله عليه؛ وذلك لأنه الحالُ المرادف للتجربة الحقيقية مع الله تعالى: الفناء عمَّا سواه والبقاء به عمَّن دونه، هو الذي يعطي التصوف في الإسلام خصوصيته، يعطيه أعلى ما فيه وأذكى ما فيه وأبدع ما فيه، فمن وقف عليه فقد وقف على حقيقة الحقائق وذاق من التصوف أعلى ما يعطيه.

ما العارف مَنْ إذا أشار إلى شيء من أسرار الحق وَجَدَ الحق أقرب إليه من إشارته؛ يعني أنه كان حاضراً معه لم يغب عنه، بل هو مُلاحِظُه في حال إشارته وأقرب إليه منها .. لا .. فهذا ليس بعارف على الحقيقة لبقائه مع نفسه، ولأنه إذ ذاك ملاحظٌ أن هناك مشيراً ومشاراً إليه ومشاراً به، ومادام يتعقل أنه مشير والحق مشارٌ إليه، وأن ما صدر عنه هو إشارة؛ فهو حتى الآن لم يفْنَ عن نفسه، ولم يخرج عن دائرة حسه.

ولهذا فقد وصفه ابن عطاء الله السكندري أنه ليس بعارف. ولكن ما معنى أن يصبح العارف في حال الفناء؟ معناه: أن تبدو العظمة والجلال عليه فتنسيه الدنيا والآخرة والدرجات والأحوال والمقامات والأذكار، وتفنيه عن كل شيء: عن عقله، وعن نفسه، وعن إرادته، وعن فنائه عن الأشياء، وعن فنائه عن الفناء؛ فيغرق في بحار التعظيم.

تلك هي خصوصية التصوف وخصوصية علومه تأتيه من حال الفناء في التوحيد الذي هو مذهب الجنيد خاصّة. وبخصوصية هذه العلوم، وبدقة الخوض فيها، نتجت الإشارة الملغزة مضنوناً بها على غير أهلها، ومعهم فيما ضنوا به في تقديرنا كل الحق كله؛ لأنهم أهل طريق إلى الله تعالى، أمكنهم من خلاله أن يعطوا العبارة قدرها فيما تشير إليه.

وعباراتهم التي هي لغتهم ليست بالعبارة العادية، وكذلك إشاراتهم فيها بمثل هذه الكيفية ليست كذلك إشارات عادية، وإنما تتأسس على غزارة الشعور وفيض الوجدان،

(1) حكم ابن عطاء، مع شرح الشرقاوي على الحكم العطائية؛ ص 70 - 71 .

بيد أنها معجونة - فيما قلنا - بعجينة ذوق صاحبها ومعاناة تجاريبه حالاً يتوارد عليه كشفاً من معادن الذوق وعطايا الفضل ومنن الشهود.

## مُرَاقَبَةُ الأنْفَاس:

وكما بحثنا معنى اصطلاح " السر" سلفاً، واتصاله بعلم الإشارة عند الصوفية، نَعمد كذلك إلى توضيح معنى الأنفاس؛ لأنها ترتبط في التصوف ارتباطاً ضرورياً ومباشراً أيضاً بتقديرهم للوقت، وبتقديس العمر البشري خدمة لطاعة الله والتقرب إليه برياضة خاصة اعتادوا أن يمارسوها هي رياضة "رعاية الأنفاس ومراقبتها". ونظراً لأن هذا الموضوع يجيء من الموضوعات المهمة في التصوف، ونظراً لأنه هو لب كتاب "السر في أنفاس الصوفية"؛ فقد يطول معنا فلا نتركه حتى نوفيه حقه من بحث جميع جزئياته وتفاصيله؛ حتى إذا أراد القارئ أن يقرأ كتاب السر للجنيد لم يجد فيما يقرأ صعوبة بعد هذه الدراسة، لأنها ستبصِّره بأمور قد تخفى عليه فيما لو قرأ الكتاب مُجَرَّداً عنها.

(1)

عرَّف أبو بكر الشبلي التصوف فقال إنه:" ضبط حواسك ومراعاة أنفاسك"[1]؛ أي ضبط الحواس الظاهرة ومراعاة الأنفاس الباطنة، فلست تراقب فيها سوى الله لعلمك أنه مطلع عليك في كل حال. ولكن قبل أن نخوض غمار هذه الرياضة العلوية، نُلزم أنفسنا بالتقيد بقيود فقه الاصطلاح الصوفي، ماذا يُراد بالنَّفَس أولاً؟! فهو كمفهوم صوفي وكاصطلاح دالٌ على ما كانوا قد استنوه من حقائق أسرارهم يُراد به فيما يقول القشيري :" ترويح القلوب بلطائف الغيوب"[2]، بمعنى ترويحها للصفاء الذي تلاقيه، فهي حين تصفو تجد الراحة في نسمات تلك اللطائف الربانية، فبمقدار صفائها وخلوص سرائرها تهب عليها تلك اللطائف من وراء حُجُب الغيب؛ ولولا ذلك لماتوا كمداً كما جاء في إشارة ذي النون المصري (ت 245هـ) حيث قال:" إن الله جعل الأنفاس راحة لأوليائه ولولا ذلك لماتوا كمداً "[3]؛ ولكن هذا الترويح هو في الأصل عبادة تتصل بالحضور مع المذكور دوماً في غير انقطاع. ومن هنا قالوا :" أفضل العبادات عَدِّ الأنفاس

---

(1) أبو عبد الرحمن السلمي : طبقات الصوفية ؛ ص 340 . وقد نقلها نيكولسون بلفظها حين أورد هذه الشذرة عن الشبلي بأنه قال التصوف :" ضبط القوي ومراعاة الأنفاس" (في التصوف الإسلامي وتاريخه ؛ ترجمة د. أبو العلا عفيفي، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر؛ القاهرة سنة 1375هـ ، 1956م؛ ص 38) .

(2) الرسالة القشيرية : ص 83 .

(3) أبو القاسم الجنيد : السِّرّ في أنفاس الصوفية؛ مخطوط رقم (95) تصوف غير مفهرس (21) ورقة، معهد المخطوطات العربية؛ (لوحة 4 ش). وقوله: ولماتوا كمداً؛ أي من قلة الراحة التي يجدونها في الأنفاس إذا هي كانت رحمانية؛ فدونها الموت كمداً.

مع الله سبحانه وتعالى"[1]، ولنتذكر هذه الإشارة جيداً، ولنتذكر معها أن العبادة مع مراقبة الأنفاس إحساس غائر بالفكرة الدينية بمعناها العميق؛ إحساس ملآن بالتأهب والاستعداد وخوض التجربة الدينية خوضاً قائماً على الطهر والنظافة النفسية.

وفي مثل هذا كان الإمام أحمد بن الحسين الرفاعي يقول:" من شرط الفقير أن يرى كل نَفَس من أنفاسه أعز من الكبريت الأحمر، فيودع كل نَفَس أعز ما يصلح له فلا يضيّع له نَفَس"[2]؛ والمراد: مراعاة الأنفاس في جميع الأوقات على حال المراقبة لله وحده دون سواه، مراعاة الله، أي كما قال القشيري فيما رواه عنهم: "عَدُّ الأنفاس معه سبحانه وتعالى"، كأن يذكر العبد مولاه على الحضور في كل نَفَس فلا يغفل عن ذكره لحظة، واللحظة هنا هي النَفَس؛ فَعَدُّ الأنفاس معه حضور بالذكر في معية المذكور حتى يفنيه به عنه؛ وهي (أي عَدُّ الأنفاس) من جملة آداب العبودية وأسرارها لدي القوم، وهي من غير مبالغة من صحة الكرامة المعنوية كما شرطها ابن عربي أن يكون العبد طهورَ القلب من كل صفة مذمومة؛ وتحليته "بالمراقبة مع الأنفاس" - هكذا يقول ابن عربي[3] - ومراعاة حقوق الله في نفسه، وفي الأشياء؛ وتفقد آثار ربه في قلبه، ومراعاة أنفاسه في خروجها ودخولها؛ فيتلقاها بالأدب إذا وَرَدَتْ عليه، ويخرجها وعليها خِلعة الحضور.

على أن القشيري فرّق بين الأنفاس والأحوال والأوقات، فجعل صاحب الأنفاس أرق وأصفى من صاحب الأحوال، فكان أن جاءت مرتبة الأنفاس أعلى المراتب ترقياً في مدارج العرفان، وأرقاها معرفة لاختصاصها بأهل السرائر على حين تجيء الأحوال وسائط فيما بين الأوقات والأحوال؛ فصاحب الأوقات مبتدئ، وصاحب الأنفاس منتهي، وصاحب الأحوال بينهما. فالأحوال وسائط، والأنفاس نهاية الترقي، فالأوقات لأصحاب القلوب، والأحوال لأرباب الأرواح، والأنفاس لأهل السرائر[4].

ويَروح القشيري تباعاً فينقل عن الجنيد إشارته في مطلع كتاب " السر في أنفاس الصوفية"؛ دون أن يذكر اسمه - وهو عجيب - ويكتفي بأن يقول ما نصه:" وقالوا (أي الصوفية): خلق الله القلوب، وجعلها معادن المعرفة، وخلق الأسرار وراءها وجعلها

---

(1) الرسالة القشيرية : ص 83 .

(2) الشعراني : الطبقات الكبرى؛ مكتبة صبيح القاهرة سنة 1963هـ، جـ1؛ ص 12 .

(3) ابن عربي : الفتوحات المكية؛ طبعة بولاق، القاهرة سنة 1293 هـ؛ م 2 ، ص 287 .

(4) الرسالة القشيرية : ص 83 .

محلاً للتوحيد، فكل نَفَس حصل من غير دلالة المعرفة، وإشارة التوحيد على بساط الاضطرار، فهو ميِّتٌ وصاحبه مسئول عنه"[1].

وإذا شئنا أن نقارن بين هذه الفقرة التي ذكرها القشيري من كلام الجنيد دون أن يذكر اسمه، وبين نص إشارة الجنيد التي هى مطلع كتاب السر، لوجدنا أنْ لا اختلاف بينهما سوى صياغة طفيفة للقشيري يصاحبها تغيير طفيف في بعض الألفاظ المُعَبِّرُ عنها في لبِّ الإشارة. ولتلحظ قول الجنيد:" إن الله خلق القلوب وجعل داخلها سرَّه، وخلق الأنفاس وجعل مخرجها من داخل القلب؛ بين سر وقلب، ووضع معرفته في القلب وتوحيده في السر، فما من نَفَس يخرج إلا بإشارة التوحيد على دلالة المعرفة في بساط الاضطرار إلى الربوبية. وكل نَفَس خلاف ذا، فهو ميِّتٌ وصاحبه مسئولٌ عنه"[2].

ونلاحظ على مساق النص الذي ذكره القشيري مقارنة - ولو فيما نراه نحن من جانبنا - بما وَرَدَ من إشارة الجنيد في مطلع كتاب السر ملاحظتين. الملاحظة الأولى شكلية: هى أن القشيري قد عَرَفَ كتاب "السر في أنفاس الصوفية"، لأبي القاسم الجنيد ونقل عنه إما بالمباشرة أو عن طريق أستاذه أبي على الدقاق. وإذا كان لم يشأ أن يذكر اسمه - سهواً أو عمداً لا ندري! - مع أن أكثر مَرْوِيات الرسالة أكثرها عن الجنيد؛ فإنه من جانب آخر قد جعل التَّنَفَس في الاصطلاح الصوفي في رسالته أعلى المراتب الروحية، واعتبر الأنفاس خاصَّة للسرائر، وهو هو نفس عنوان كتاب الإمام الجنيد.

والملاحظة الثانية جوهرية في الموضوع : وهى أن الجنيد في إشارته العميقة جعل التَّنَفس الذي يخرج بإشارة التوحيد الذي هو في السر؛ دلالة على المعرفة التي هي في القلب؛ إنْ هو إلا محض عبودية. ومن ثم كان بساط الاضطرار عبودية محضة، والعبودية المحضة اضطرار دائم إلى الربوبية تقوم على مراقبة الأنفاس، وليس يمكن للتَّنَفس الذي يخرج من صاحبه في غير معرفة بالله إلا أن يكون في عداد الموتى حقيقة. وصاحبه؛ لكونه ميِّتاً ليس فيه حياة بالله ولا مع الله؛ مسئولٌ عنه.

(1) الرسالة القشيرية : ص83 . ويروي القشيري في الرسالة عن الجنيد أكثر من مائة وعشرين موضعاً، مع ملاحظة أن الدقاق أستاذ القشيري كان جنيدي الطريقة؛ ولهذه اللفتة مغزاها المعروف في سند الطريق.

(2) أبو القاسم الجنيد: السر في أنفاس الصوفية؛ ( لوحة : 2 ى). ولنلحظ في إشارة الجنيد أنه جعل المعرفة في القلب، والتوحيد في السر لتدل معرفة الله التي هى في القلب وتوحيده الذي هو في السر على افتقار العبد إلى الربوبية وهو الذي سمّاه اضطراراً.

وعليه يتبين؛ أن مراقبة الأنفاس عبودية محض عبودية ما في ذلك شك، وأن العبودية المحضة اضطرارٌ دائمٌ إلى الربوبية يترتبُ عليها ضرورةُ مراقبة الأنفاس. وليس من شك أيضاً في أن هذه العبادة التي يُراعي فيها " عَدُّ الأنفاس"مع الله سبحانه، أو مراقبتها بالتعظيم لهي أدب عظيم من آداب العبودية لم يتنبَّه إليه سوى المتصوفة قاصدين من وراء ذلك مداواة الأمراض التي تتجدد في القلوب في كل زمان بذكر الله الذي لا ينقطع من جهة، ثم البقاء من جهة أخرى في رحاب المعية الإلهية على الدوام بغير فتور ولا انقطاع حين يتصل هذا البقاء بمراعاة الأنفاس ومراقبتها في رحاب الله من حيث أن النَفَس هو العمر، وبمجموعة الأنفاس يتكون العمر البشري.

ولما كانت أمراض القلوب تتجدد في كل زمان، وكان لكل زمان أمراض غير أمراض أهل الزمن الذي قبله، فقد نقل الشعراني عن شيخه "عليّ الخواص" :" إن لكل وقت له مرض جديد، بل لكل نَفَس له حال غير الآخر، كما يُشاهد ذلك أهل الله تعالى، وهي مرتبة الكُمَّل من أصحاب الأنفاس"[1].

غير أن القشيري ينقل عن أستاذه فيقول سمعت الأستاذ أبا علي الدَّقَّاق رحمه الله تعالى يقول:" العارف لا يَسْلم له النَّفَس؛ لأنه لا مسامحة تجري معه، والمحب لابد له من نَفَس، ولولا ذلك لتلاشى"[2]. وهذه الإشارة فوق كونها تدل أيضاً على معرفة القشيري ومعرفة أستاذه الدقاق بكتاب "السر في أنفاس الصوفية"؛ فإنه يمكن تخريجها في ضوء إشارات هذا الكتاب نفسه، على معنى أن العارف لما كان عيشه بالذكر لا يفتر عنه ولا يغفل، فليس للنَّفَس أن يسلم له، لأنه لو سَلِمَ له النَّفَس وغفل عن أنفاسه لفقد الراحة التي يجدها من لطائف الغيوب، وفي هذا الفقدان لا مسامحة تجري معه.

أما المحب فلابد له من نَفَس؛ لأنه ذو صبابة ولوعة واشتياق، فلو لم تلاطفه رحمات الغيوب لتلاشى من فوره وذاب. ولما كان المحب صاحب لوعة واشتياق فسكوته هلاك محقق فلا بد له من أنين، فإذا سكت عنه هلك. أما العارف، وهو ذو قدم راسخ في عالم الشواهد الروحية؛ فلابد له من سكوت، وإلا فهو الهلاك المحقق، كما قال أبو بكر

---

(1) الشعراني : آداب العبودية على هامش الطبقات الكبرى؛ جـ 1؛ ص 12. وقد قمنا بتحقيق هذا الكتاب للشعراني ( آداب العبودية) مع دراسة وافية عن" الحياة الباطنة في تصوف الشعراني"، وسيصدر بمشيئة الله قريباً .

(2) الرسالة القشيرية : ص 83. والإشارة قد تعني أن العارف إذا لم يكن مشغولاً بذكر الله على الدوام فربما يكون على غفلة، وغفلة العارفين تستوجب العقوبة التي لا مسامحة فيها. أما المحب فنظراً لاستهلاكه في المحبوب فهو في غيبة وفناء فلا بد له من راحة النفس.

الشبلي في إشارة عميقة من إشارات كتاب السر تعبر عن هذا المعنى وتصيبه من أيسر طريق: " المحب إذا سكت هلك. والعارف إذا لم يسكت هلك"[1].

من ذلك ترى؛ أن مراقبة الأنفاس: رعايتها وصيانتها والحفاظ عليها وعدُّها مع الله سبحانه وتعالى، إنما هي أدب عظيم من آداب العبودية عند القوم، عرفوه كوسيلة من وسائل التقرب إليه سبحانه في كل حال، وعلى أية حال، ومع كل حال، وعدُّوه الأدب الذي تتولاه السرائر لديهم وترعاه، فهو مخصوص بالسرائر الباطنة فلا هو "وقت" ولا هو "حال"؛ ولكنه فوق الوقت وفوق الحال كما ذهب القشيري في اصطلاحات الرسالة.

بيد أن هذا الأدب يقوم فيما يقوم عليه عندهم على رياضة أساسها المراقبة للأنفاس، وهو فوق كونه رياضة يذكر فيها الصوفي الله ليراقب أنفاسه يُخرجها بالأدب ويُدخلها بالأدب شهيقاً وزفيراً وعليها خلعة الحضور، تجيء مراقبة الأنفاس عبودية محض عبودية خالصة، يرعى فيها العبد آداب التقدير؛ على ما قال ابن عطاء الله السكندري في حكمه :" مَا مِنْ نَفَسٍ تُبْدِيهِ إلا وَلَهُ فِيكَ قَدَرٌ يُمْضِيهِ"[2].

فإن النَّفَس الذي يبديه العبد يظهره بقدرة الله تعالى فيه، لا يبديه ولا يظهره إلا ولله فيه قدرٌ مُقدَّر عليه هو من آداب العبودية خاصة؛ طاعة كان أو معصية، نعمة كان أو بلية، هذا هو الأمر المقدر على العبد، نافذ يمضيه الرب سبحانه عليه ويبرزه بقدرته في ذلك النَّفَس؛ فمراعاته في هذا الحال على وجه الخصوص شيء من أهم لوازم العبودية لدى القوم كونها مُراقبة. هنا تجيء مراقبة الأنفاس فقهاً باطناً يلزم العبد في أحواله وأنفاسه مراعاة لأوقاته فيها؛ فكل نَفَس على هذا يبدو منك إنْ هو إلا ظرفٌ لقدَرٍ من أقدار الحق ينفذ فيك كائناً ما كان. وعليك مراعاة حقوق الأوقات ومراقبتها: الطاعة، والمعصية، والنعمة، والبلية؛ أحوال العبد الأربعة التي ليس لها خامس.

حق الطاعة من معاملات الباطن شهود المنة ثم الحمد. وحق المعصية التوبة ثم الاستغفار. وحق النعمة الشكر ثم الحمد. وحق البلية الصبر ثم الرضا. إذا وفَّى العبد حقوق الأوقات وفَّى في ذات الوقت حقوق آداب العبودية من مراعاة ومحاسبة ومراقبة، وتسليم لأقدار الله في نَفْسِهِ وفي غيره. وهذه الحقوق الواردة إنْ هي إلا النَّفَس تبديه ولله فيك عليه قدر يمضيه؛ فإن لزم العبد فيه أدب العبودية مع دوام المراعاة والمراقبة، سلك

(1) أبو القاسم الجنيد : السر في أنفاس الصوفية، (لوحة 4 ش)، من باب صفة الأنفاس.

(2) شرح الشرقاوي على الحكم العطائية؛ ص 29ـ وفي الحق إن هذه الإشارة تجعل من أنفاس المؤمن كلها طُرقاً موصلة إلى الله فيما لو رعيت على شروط آداب العبودية حقوق الأوقات فيها، وعلى هذا يحمل قول الصوفية: الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق.

بكل نَفَس يبديه طريقاً إلى الله تعالى؛ فتتعدد طرقه إلى الله بعدد أنفاسه، فنَفَسٌ في النعمة وفّاهُ حقه من الشكر، ونَفَسٌ في البلية أعطي حق قدر الله عليه فيها فصبر ورضي بقضائها عليه، ونَفَسٌ في الطاعة أوفى حقوقها بشهود منة الله عليه، وَنَفَسٌ في المعصية وفّاهُ حقها فطالع من صحيفة استغفاره ما طالع؛ فوجب عليه أن يكون في كل حال صاحب نَفَس يؤدي حق الله عليه كلما وفقه الله واستطاع، ومن أجل ذلك قالوا :" الطرُق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق"؛ مرعاة لحقوق الأوقات.

وكما كان هذا الأدب تقديراً من الله تجيء فيه مراقبة الأنفاس عبودية محض عبودية خالصة؛ فإن مراقبة الأنفاس كذلك تتصل من أقرب طريق بالتعبير عن "حال الفناء"، ليشهد الفاني في غمار تجربته (= وحدة الشهود) الفناء في التوحيد؛ إذْ الصوفي لا ينفصل عن تجربته مع الله إلا كما يفترق عنها لحظات ليعود إليها مجدداً على النَفَس الذي يتجدد معه الحال، يعود إليها مرة أخري حضوراً وغيبة، أو فناءاً وبقاءاً، تتوارده الأحوال ولا حال له، وكلما أقترب من "نقطة المركز" أفناه عنه وأبقاه به؛ فصار معه بلا علاقة.

ويظل الصوفي على حال التردد بين الفناء والبقاء أو بين الغيبة والحضور أو بين الجمع والتفرقة في تجربة شعورية روحية باطنة أساسها فيما تقرر الرياضة الروحية الخالصة مستندة على "مراقبة الأنفاس"، والصعود مع كل نَفَس في "معارج الوعي الصوفي"، (الوعي الصوفي الذي يفترق عن الوعي العادي) صعوداً ليس له حَدٌ فيمكن التعبير عنه بلغة عادية تسمح بتفسير مَرَاقيه، لا بل من المؤكد هنا عدم التعبير عنه بلغة أصلاً، لا لشيء إلا لأنه معنى خالص لا يسمح بسعة اللغة اللفظية المحدودة بحدود التفكير والتعبير.

(2)

فلئن كانت هذه الرياضة مَدَارَها "مراقبة الأنفاس" يتخذها قانون التَعَبُّد الصوفي دُعَامة روحية يتكئ عليها؛ قد تقرّرت كما رأينا لديهم في مجاهداتهم وآدابهم وفي عباداتهم وأذواقهم الشهودية، فما هى مصادرها؟ وهل هى وسائل أم غايات؟ ومن أين أستقىَ الصوفية هذه الرياضة التي دار خلاف حول الباحثين بصددها؟ أهى ذات أصول إسلامية لها شواهد من الكتاب والسنة أم كانت مصادرها أجنبية غريبة عن مضمون الدين الإسلامي ليست تمت إليه بأدنى صلة؟! ولئن زعم لنا الزاعمون أن لهذه الرياضة وجهاً من وجوه العبادة في الإسلام، فأين هو المبرر الشرعي الذي دفع الصوفية أن يسلكوا مثل هذا التسليك الروحي؟!.

مثل هذه التساؤلات يمكننا الإجابة عنها فيما نحن قادمون عليه كلما أطلنا الروية على بساط التحليل وقوفاً عند مراقبة الأنفاس، وعلمنا بالقطع أن اختلاف الباحثين فيها مردُّه - ولو فيما نراه نحن - إمّا إلى متابعة اللاحق للرأي السابق مُجَرَّد المتابعة وكفي أو مُجَرَّد التقليد في وجهة النظر. وإمّا لقلة حظ الباحثين ممن تطرقوا بالإشارة من قريب أو من بعيد إلى هذا الموضوع. أقول؛ قلة حظهم من العناية بأصوله ومصادره، ومراقبة تطوراته النفسية في الشعور الصوفي خاصة. وفي الحق لقد أختلف الباحثون في هذه العبادة أو قُل "الرياضة": أهى ذات أصول إسلامية أم هى ترتد إلى جذور هندية مُورسَت في التصوف الهندي وانتقلت على يد الشيوخ إلى الأجواء الإسلامية، بعد أن عرفت في الثقافة الروحية الهندية برياضة "قطع الأنفاس"؟!.

ربما كانت رياضة "قطع الأنفاس" لها أصولها الهندية، وقد تعلمها أبو يزيد البسطامي لما أن أخذ عقيدة الفناء الصوفي عن شيخه أبي علي السندي الذي علمه الطريقة الهندية التي كانت تعرف بـ " مراقبة الأنفاس"، وهي طريقة هندية بوذية، ذكرها أبو يزيد البسطامي -كما يري نيكولسون[1] - تحت اسم "عبادة العارف"، إذ كان جد البسطامي " سَرُوشان" ذردشتياً مجوسياً فأسلم"[2]؛ وكان شيخه في التصوف كردياً[3].

وإنا لواجدون البيروني(ت 444 هـ) حين عرض لكيفية الخلاص من الدنيا وصفة الطريق المؤدي إليه، يرى مُشابهة وطيدة بين أقوال الصوفية وبين العقائد الهندية، فكان أنْ قال إلى طريق بعض حكماء الهنود ذهبت الصوفية في الاشتغال بالحق، فقالوا مادُمتَ تشير فلستَ بموحد حتى يستولى الحق على إشارتك بإفنائها عنك، فلا يبقى مشير ولا إشارة. وذهب البيروني إلى أنه: يوجد في كلام الصوفية ما من شأنه أن يدل على الاتحاد ... كجواب أبي يزيد البسطامي وقد سُئل: بمَ نلت ما نلت؟ فقال :" إني انسلختُ من نفسي كما تنسلخُ الحية من جلدها ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو"[4].

---

(1) Nicholson : Art "Sufis" " Encyclopedia of Islam .

وراجع وصف "آربري" لعبارات البسطامي في الفناء من كتابه :

(Arberry : Sufism : An account of mystics of Islam, London, p.p. 54 - 55 .)

(2) أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية؛ ص 67 .

(3) نيكولسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه؛ وترجمة د . أبو العلا عفيفي؛ ص 75، وراجع كتابنا : التصوف السني : حال الفناء بين الجنيد والغزالي؛ ص 330 - 334 . وطبقات الصوفية ؛ ص 67.

(4) أبو الريحان البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، وتحقيق إدور سخاو؛ طبعة ليبزج سنة 1925م، ص 43. وإشارة أبو يزيد البسطامي كما نقلها عنه نيكولسون هي: " خرجتُ من بايزيديتي كما تخرج الحية من جلدها، ونظرت فإذا العاشق

ويرى البيروني أن الصوفية قالوا في قول الله تعالى:" فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا"[1]، أن الأمر بقتل الميت لإحياء الميت، إخبار أن القلب لا يحيى بأنوار المعرفة إلا بإماتة البدن بالاجتهاد حتى يبقى رسماً لا حقيقة له، وقلبك ليس عليه أثر من المرسومات. وقالوا : إن بين العبد والله ألف مقام من النور والظلمة، وإنما اجتهاد القوم في قطع الظلمة إلى النور؛ إلى آخر ما وجده البيروني مُشَابِهاً بين صوفية الإسلام وعقائد الهنود[2].

ومن المحقق عندي أن نيكولسون أستند إلى رأي البيروني في هذه المقارنة الجائرة فيما عَقَدَه بين وسائل الصوفية المسلمين في الطريق إلى الله وعقائد الهنود، وتابعه كما تابع هو البيروني عديد من الباحثين العرب[3]؛ الذين غرموا بمتابعة المستشرقين فيما خرّجوه من آثار فكرة التأثير والتأثر عموماً، مع الولع الشديد بتطبيقها على نصوص التصوف الإسلامي، وفي القول بأن هذه الرياضة هندية في الأساس، ولم يكن لها من الشواهد في مضمون الدين الإسلامي ما يؤيدها. فليس في الإسلام ما من شأنه أن يسمى برياضة قطع الأنفاس بلا هدف ولا غاية، وهي وإن كانت موجودة عند صوفية المسلمين، غير أنها ترجع إلى أصل هندي؛ وإنهم (أي المسلمون) قد عرفوها منذ القرن الرابع الهجري، وليس القرن الثالث الهجري، ولم يكن لها شواهد من القرآن الكريم أو الحديث الشريف[4].

ومن الواضح أن نيكولسون استخدم في نصه المذكور سلفاً حين كان يتحدّث عن عقيدة الفناء الصوفي عند البسطامي والتي أخذها عن أبي على السندي الذي علّمه الطريقة الهندية المعروفة بـ "بمراقبة الأنفاس"؛ استخدم نيكولسون لفظة "مراقبة

---

والمعشوق والعشق واحد؛ لأن الكل واحد في عالم التوحيد". ( Nicholson : the Mystics of Islam , p.70)، وراجع لنيكولسون أيضاً مجموعة محاضراته: في التصوف الإسلامي وتاريخه؛ ص 78.

وأطلق (ولتر ستيس Stace) على هذه الحالة "تجربة الفقدان" : فقدان الذاتية أو الفردية (Individuality) في الوجود المطلق، وهو ما يسمي اصطلاحاً بالفناء؛ راجع:

.(Stace (W) : Mysticism and philosophy . Mac Millen, Loudou, 1961, p. 115 )

(1) سورة البقرة . آية 73 . وتكملة الآية :" كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ".

(2) البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ... ، ص 43 .

(3) راجع متابعة البيروني ونيكولسون في د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي ؛ ص 36 وما بعدها، ود. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام؛ جـ 3، ص 21 - 48 - 50. ود. مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام؛ ص 40 وما بعدها . وتميز ردود المغفور له أستاذنا الدكتور مصطفى حلمي على البيروني تحديداً في هذا الكتاب؛ تميز بالقوة والوضوح وعدم التبعية لأكثر الآراء التي لا تتفق مع حقائق التصوف وأصوله ومعطياته التوجيهية من ينابيعه الأولى .

(4) د. مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام؛ ص 44 - 54 . وأيضاً : د. أبو الوفا التفتازاني : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه؛ ص 188.

الأنفاس"، ولم يستخدم رياضة "قطع الأنفاس"؛ لماذا؟! لتوحي الكلمة المستعملة بتأثر صوفية الإسلام بالهنود، وتأثير التصوف الهندي في هذه الرياضة مباشرةً في صوفية الإسلام، وهذا عندي غير صحيح بالمرة، لغفلة القائلين به عن المضمون. غير أنه يستخدمها لتشي عنده بأن الصوفية المسلمين استقوا هذه الرياضة من الهنود متابعة لرأي البيروني؛ ومن ثمّ يحق لمن شاء حين يشاء أن يرى إن الإسلام نفسه لم تكن فيه مثل هذه الرياضة: مراقبة الأنفاس. ولقد كان الأحرى به أن يستخدم كلمة رياضة "قطع الأنفاس" - لا مراقبتها! - لأن رياضة قطع الأنفاس التي هي الغاية من الفناء الهندي والوصول إلى مرتبة النيرفانا (Nirvana)؛ لهي هي عينها التي يقصدها نيكولسون.

وقد كنتُ أنا شخصياً في دراسات سابقة منذ عهد بعيد واحداً ممن تابعوا هؤلاء الأساتذة الكبار، فلم أكن إذ ذاك؛ نظراً لقلة الخبرة بإشارات العارفين، أهلاً للرد على ما كان هؤلاء الأساتذة الكبار قد توصلوا إليه، وذلك حين نقلت عن أبي القاسم الجنيد إشارته التي ذكرتها عنه سلفاً في مطلع كتاب" السِّر في أنفاس الصوفية":" إن الله خلق القلوب وجعل داخلها سرُّه، وخلق الأنفاس، وجعل مخرجها من داخل القلب بين سر وقلب، ووضع معرفته في القلب وتوحيده في السر، فما من نفس يخرج إلا بإشارة التوحيد على دلالة المعرفة في بساط الاضطرار إلى الربوبية. وكل نفس خلاف ذا، فهو ميت وصاحبه مسئول عنه"؛ وقلتُ بالحرف إذ ذاك:" فيشير كلام الجنيد رحمه الله إلى مرعاة الأنفاس وحفظها من تشويش الغفلات، فلا حياة لنفس يخرج ولا يعرف معنى التوحيد ولا يدري معنى التنبيه إلى معرفة الله، وإنما الحياة الحقة لصاحب التّنفّس الذي يوظفه صاحبه خدمة للغاية التي خلقها الله له (= معرفة الله[1])؛ فكأنما جاءت هذه المراقبة للأنفاس وسائل لغايات شريفة تتحقق بها آداب العبودية بمقدار ما تقود إلى المعرفة والسعادة، ولم تكن في ذاتها بالغاية، بسبب أن غاية الصوفي حقيقة هى معرفة الله.

(1) سئل رُوَيْم بن أحمد : عن أول فرض فرضه الله على خلقه، فقال :" المعرفة" لقوله تعالى :" وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" ( سورة الذاريات: آية رقم 56)؛ واستدل رُوَيْم بقول ابن عباس لما أن سئل عن معنى" إلا ليعبدون" فقال: أي إلا ليعرفون ( الرسالة القشيرية: ص 42) . فالمعرفة هي الغاية من الخلق على التحقيق، وأن العبادة الحقة لتنقلب ها هنا إلى معرفة حقة.

أما رياضة " قطع الأنفاس" من غير هدف ولا غاية سامية، وإنْ كانت موجودة عند صوفية المسلمين، فهي ترجع إلى أصل هندي، وإنهم عرفوها منذ القرن الرابع الهجري وليس القرن الثالث، ولم يكن لها شواهد من القرآن أو الحديث الشريف"[1].

أما اليوم فأنا أخطِّي هذا الرأي بمقدار ما أخطِّي متابعتي له، وأميل ميلاً جارفاً إلى القول بما يقوله الصوفية أنفسهم؛ من اعتبار حفظ الأنفاس وحراستها ورعايتها أساساً من أسس التصوف في الإسلام على أقل تقدير في توجهاته العملية، بمقدار ما هي سبيل من سُبل الفناء في التوحيد، تتصل هذه الرعاية كما يتصل هذا الحفظ بالمراقبة لله في السر والعلن كما أرادها الصوفية وكما كتب فيها أكثر كتّابهم الأوَّل.

صحيحٌ أن هنالك عبارات وإشارات يستخدمها البسطامي توحي من الوهلة الأولى للقارئ العابر بإضفاء المصدر الهندي مباشرة إلى أبي يزيد البسطامي، ليس يسهل صرف النظر عنها إلى غيرها اللهم إذا حملناها غير ما تحتمل ووجهناها توجيهاً ليس هو التوجيه الذي يقصده البسطامي فيما لو أخذنا ظاهر تلك العبارات والإشارات بمنهج الأشباه والنظائر. فقد روي الغزالي أن أبا يزيد البسطامي قال:" مكثت ثنتى عشرة سنة حداد نفسي، وخمس سنين كنت أجلو مرآة قلبي، وسنة أنظر فيما بينهما. فإذا في وسطي زنّار، فعملت في قطعه، فكشف لي؛ فرأيت الخلق موتي فكبرتُ عليهم أربع تكبيرات"[2].

فالزنّار الذي عمل أبو يزيد في قطعه هو حزام يستعمله رهبان النصارى والمجوس؛ وقد أثبت البيروني: أن كهنة البراهمانية كانوا يأخذون بزي خاص فيشدُّون "الزنار" منذ الصِغَر، ويتميزون بالثوب الأحمر، ويطيلون شعورهم ويدهنونها ..."[3].

وأبو يزيد البسطامي نفسه هو القائل:" إذا وقفت بين يدي الله، فأجعل نفسك كأنك مجوسي تريد أن تقطع " الزنار" بين يديه"[4].

فتلك إشارات من ظاهرها تحكم بنسبة البسطامي إلى التصوف الهندي مباشرة، لكننا قبل تفنيد هذا الحكم علينا أن نتوقف أولاً عند توضيح هذه الإشارات التي وردت

---

(1) راجع كتابنا : التصوف السني .. حال الفناء بين الجنيد والغزالي ؛ تصدير الدكتور عاطف العراقي، الصفحات 172، 173- 330 ، 332 ؛ وراجع كتابنا : مشكلة الموت عند صوفية الإسلام، تصدير الدكتور عاطف العراقي؛ ص 414- 415 ؛ وراجع تحديداً، العنصر الخاص "بنظرية المضنون" من هذا الكتاب: ص 47 - 65 .

(2) الغزالي : روضة الطالبين؛ تحقيق محمد مصطفى أبو العلا؛ مكتبة الجندي، القاهرة، بدون تاريخ، جـ 4، ص 15. وهذا الكتاب ضمن مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالي.

(3) البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة .... ، ص 34 .

(4) أبو نعيم الأصفهاني : حلية الأولياء؛ جـ 10، ص 40 ، والسَّهْلَجي : النور من كلمات أبي طيفور؛ نشرة عبد الرحمن بدوي؛ ضمن شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات؛ الكويت؛ الطبعة الثالثة سنة 1978م؛ ص 161.

فيها كلمة الزنّار وأراد أبو يزيد أن يقطعه، ثم نعرج ثانياً على منهج الأشباه والنظائر فيما يبدو من شكلية الأخذ به، حين تتشابه عبارات البسطامي مع المصدر الهندي في التصوف. فأما النقطة الأولى التي نود الوقوف عندها؛ فهى أن المرحوم الدكتور أبا العلا عفيفي رأى أن "الزنار" الذي عمل أبو يزيد البسطامي على قطعه من قلبه هو صلته بهذا العالم. والعمل على قطعه هو المجاهدة. ورؤيته الناس موتى بعد أن كشف له، معناه تخلصه التام من الشواغل التي تربطه بالخلق"[1].

وقد خُيِّل إلينا بعد قراءة هذا التخريج من جانب الدكتور عفيفي - طيَّب الله ثراه - أنه قد بلغ الغاية من الدقة وفتوح الروح ووضوح التخريج، والوقوف على مقاصد البسطامي من وراء عبارته، ولكننا حين عمدنا إلى المقارنة بين تخريجه هذا، وبين شرح الغزالي لمعنى قول البسطامي مع عدم إشارة الدكتور عفيفي إلى تخريج الغزالي لعبارة البسطامي، ولا إلى شرحه لها لا من قريب ولا من بعيد؛ وجدنا أن الدكتور عفيفي ما زاد على شرح الغزالي لهذا المعنى السابق شيئاً، وأن تخريجه منقول بحرفه ونصه من الغزالي.

إنا لنجد الغزالي يُخرِّج إشارة البسطامي تخريجاً روحياً بتواضع شديد إزاء كلام الصوفية المحققين، لكأنه يمشي حذراً على الشوك وهو يتناول أمثال هذه الإشارات فيقول ما نصه :"... ومعنى هذا الكلام - والله أعلم - أنه عمل في مجاهدة نفسه وإزالة أدغالها وخبثها، وما حُشِيَت به من العجب والكبر والحرص والحقد والحسد. فعَمَدَ إلى إزالة ذلك بأن أدخل نفسه كير التخويف، ثم طرقها بمطارق الأمر والنهي حتى أجمده ذلك"[2].

إلى هنا؛ ولم يزد الغزالي نفسه على قول البسطامي شيئاً، وذلك حين قيل له حسبما جاء في رواية القشيري والسَّهْلَجِيّ:" بماذا وصلت إلى ما وصلت؟! فقال: جَمعتُ أسباب الدنيا فربطتها بحبل القناعة، ووضعتها في منجنيق الصدق، ورميتُ بها في بحر اليأس؛ فاسترحت"[3]. ولكن الغزالي يمضي فيري أن أبا يزيد ظن أن نفسه قد تَصَفَّتْ، فنظر في مرآة إخلاص قلبه، فإذا بقايا من الشرك الخفي، وهو الرياء والنظر إلى الأعمال، وملاحظة الثواب والعقاب، والتشوف إلى الكرامات والمواهب. وهذا شرك في الإخلاص عند أهل الاختصاص، وهو المراد "بالزنار" الذي أشار إليه فعمل في قطعه؛ أي أنه قطع نفسه وفطمها عن العلائق والعوائق، وأعرض عن الخلائق حتى أمات من نفسه ما

---

(1) د . أبو العلا عفيفي : التصوف .. الثورة الروحية في الإسلام؛ ص 142 .

(2) الغزالي : روضة الطالبين : ص15 . وراجع أيضاً كتابنا : مشكلة الموت عند صوفية الإسلام؛ ص 423 .

(3) الرسالة القشيرية؛ ص 162، وراجع أيضاً السَّهْلَجِيّ : النور من كلمات أبي طيفور؛ ص 87 .

كان حياً، وأحيا من قلبه ما كان ميتاً. فثبت قدمه في شهود القدم وأنزل ما سواه منزلة العدم؛ بمعنى أنه لم يَرَ في الوجود سوى الله. ولما كان أبو يزيد أمات نفسه وهواه، ورفض شيطانه ودنياه، جاز له عند ذلك أن يكبر على الخلق أربع تكبيرات وينصرف إلى الحق تعالى تماماً كما يكبر على الميت بأربع تكبيرات(1).

هذه واحدة؛ أما النقطة الثانية فإن شواهد الإشارات البسطامية السالفة تعطي انطباعاً مباشراً في ظاهرها بما من شأنه أن يؤكد على صحة الرأي القائل بأن تصوف البسطامي كانت له جذوره الهندية. ولكن يجب أن نذكر ولا ننسى أن هذا الرأي رغم ما يبدو في ظاهره صحيحاً لمجرد التشابه بين عبارات البسطامي وما وَرَدَ فيها من استخدام الوسائل التي كان الهنود يستخدمونها، إلا أنه رأي لا يقدِّم لنا دليلاً واحداً له وجاهته يُعْتَمَدُ عليه، وبخاصة إذا لاحظنا مخلصين أن الحكم على الظواهر الروحية من هذا المنطلق - منطلق التشابه فقط - لا يكفي لإثبات أن الجذور الصوفية سواء عند البسطامي أو عند غيره من أقطاب الصوفية كانت هندية أو مجوسية أو حتى يونانية - كما يحلو للبعض في حالة الجنيد - لمجرد تشابه الوسائل وكفى. منهج التشابه بين الأفكار أو منطقه غير مقبول لدينا لأنه لا يكشف عن إخلاص في البحث العلمي بقدر ما يكشف عن تعصب.

وفي هذه النقطة؛ أعني نقطة التشابه، قد ذهب "أوليري" إلى أن عقيدة وحدة الوجود (Pantheism) الهندية التي وردت في الفيدا هي أساس مذهب الفناء الصوفي(2). فمثل هذا الحكم على الظواهر الروحية بمجرد الشكل الخارجي، والغفلة عن المضمون الجوّانيّ الباطني الذي يحكم عقيدة الصوفي المسلم في الإله الواحد إنما هو حكم خاطئ ليس يقوم عليه دليل، فليس ما يمنع عندنا من استخدام الوسائل العامة وصولاً إلى الغايات الشريفة، وإنْ اختلفت الغاية مع اتفاق الوسيلة؛ ففرقٌ؛ وفرقٌ كبير بين الفناء في ملكوت النيرفانا مثلاً والفناء في التوحيد .. وما أبعد الفرق!.

ثم إن هذا الرأي الذي تقدَّم ذكره يأخذ بالمشابهة بين الأفكار وفق منهج قديم وهزيل يسمى بمنهج الأشباه والنظائر، وهو المنهج الذي أندفع فيه نفرٌ من مؤرخي التصوف والحياة الروحية من المستشرقين أمثال: ثولك، وجولد تسهير، وأوليري، ومكدونالد، وهورتن، وكارا دي فو، وأسين بلاسيوس، وغيرهم، وغيرهم، ولا يزال يجد له مع الأسف بعض الأنصار. ولقد قاوم المستشرق الفرنسي المأسوف عليه "ماسينيون"

---

(1) الغزالي : روضة الطالبين؛ ص 16.

(1) O'Leary : Arabic thought and its place in history, London, 1958, p. 191 .

هذا المنهج، ووقف أمامه وأمام أنصاره، ليدلي برأيه السديد وهو أن التصوف الإسلامي نشأ عن أصول إسلامية خالصة مستمدة من القرآن الكريم، وسنة الرسول وحياته، وحياة أصحابه من ذوي النزعات الزاهدة. على حين أن أولئك المستشرقين كانوا يردون التصوف كله إلى تأثيرات أجنبية كالأفلاطونية المحدثة وبعض العناصر النصرانية، وأخذوا بوجهة نظر البيروني لما أن حكم بتأثير المذاهب الهندية على التصوف الإسلامي، واعتمدوا في الغالب على خروج التصوف من مصدره الإسلامي، والحكم بنسبته إلى مصادر أجنبية غريبة عن البيئة الإسلامية؛ لكون فكرة تأثير السابق في اللاحق كانت تملكتهم حسب تصوراتهم للوقائع التاريخية والترتيبات الزمنية سواء تداخلت فيها مشكلات السياسة والاجتماع[1]؛ فحكموا على التصوف بالتقليد حكماً حرفياً يرتد في الغالب إلى الهوى المتحكم والعنصرية البغضاء، ولا يرتد إلى الإنصاف النزيه الذي هو قبلةُ البحث العلمي المتحرر عن العنصرية.

غير أننا في ضوء القواعد المنهجية المقرّرة عندنا يمكننا ألا نقبل مثل هذه الآراء، وألا نجعل لها الأولوية في بحوثنا ودراساتنا رغم تقديرنا الشديد لجهود الأساتذة الكبار فيها، إذْ ليس اختلاف الرأي معناه عدم التقدير؛ ومن ثمّ فلا يعني بادي الرأي مجرّد التشابه في الحقائق الروحية أن السابق بالضرورة قد يؤثر في اللاحق، وأن العبرة في كل الأحوال بالأقدم، لا إنما العبرة التي تقتضيها نزاهة الإنصاف عندنا هي بالمضمون الديني للعقيدة، ينتسب الصوفي إليها ويتحرك من خلالها في حياته الروحية.

وليس شرطاً أن تكون العبرة بالأقدم في جميع الأحوال، وليس شرطاً أن يكون السابق مؤثراً في اللاحق إلا أن تكون هنالك من الأدلة الثابتة ما من شأنه أن ينهض دليلاً عليه، فالتشابه بين الأفكار ومطالب الروح في شتى الثقافات والحضارات بمقدار ما هو ظاهر الوجود فليس يلغى حركة المضمون في باطن صاحبها.

صحيحٌ أننا نؤمن بوجود تشابه في الطرائق والعناوين أو وجود تشابه في المسالك والأهداف مع اختلاف المضمون، لكن شتان بين الصوفي المسلم الذي يطلب الفناء في الله سبحانه، ويعول عليه، وبين مَنْ يطلب الوصول إلى ملكوت النيرفانا معتمداً في ذلك على عقله أو على نفسه لا على الله. وما سوى ذلك من الآراء الخارجة عن تلك القاعدة المنهجية تجمعها نزعة التعصب وعدم الإنصاف؛ لأنها آراء لا تقوم عليها في الغالب أدلة كافية

---

(1) راجع د. محمد غلاب: التصوف المقارن؛ طبعة مكتبة نهضة مصر، القاهرة د/ ت؛ ص 39. وراجع أيضاً عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثالثة سنة 1978م؛ الصفحات الأولى؛ التصدير العام.

الله سبحانه، ويعول عليه، وبين مَنْ يطلب الوصول إلى ملكوت النيرفانا معتمداً في ذلك على عقله أو على نفسه لا على الله. وما سوى ذلك من الآراء الخارجة عن تلك القاعدة المنهجية تجمعها نزعة التعصب وعدم الإنصاف؛ لأنها آراء لا تقوم عليها في الغالب أدلة كافية سوى المتابعة لمجرد المتابعة لأراء سبقت لم تكن تنظر إلى هذا التراث الروحي نظرة التحقق والمعايشة والتمثيل. وقد كان يحلو لنيكولسون أن يرد المعرفة الصوفية والفناء الصوفي، إما إلى جذور هندية في الفناء خاصة، وإما إلى أصول مسيحية في المعرفة وطرق التطهير[1]. ومن هنا؛ فإن مراقبة الأنفاس - وليس قطعها !- هى تعبير عن منهج التصوف في الإسلام تدور حول حفظ الأوقات وحفظ الأنفاس بمراقبة الله، وليس قطعها بالطبع. فإذا كان لا يمكن للمرء قطع النَّفَس، فبالإمكان حفظه ورعايته ومراقبته ليكون في معية الله، ثم هي كذلك رياضة من أعمق رياضات التصوف الإسلامي، ولها شواهد من القرآن الكريم هي الشواهد التي أستدل بها الصوفية على حال المراقبة.

إن منهجية التصوف تقضي ببداهة فيما لو شهدنا مراقبة الصوفي لقلبه مع ربه إلى القول بالمَزِيَة على تلك الرياضة والاعتقاد فيها مسلكاً لتغذية الحياة الروحية في الإسلام بغناء المراقبة، لكونه تعالى كان على كل شيء رقيباً، ألم يكن نَفَس المرء شيئاً به حياته حتى إذا ما منع عنه بالشنق أو بالموت خرجت منه الحياة؟!. إن عُدَّة الحياة الصوفية تكمن في مراعاة الأنفاس ومراقبة الأوقات بسبب أن النَّفَس؛ كما يقول ابن عربي:" به حياة الجسم الحساس، فإذا منع بالشنق أو الخنق خرج ذلك النفس وانعكس راجعاً إلى القلب فأحرقه من ساعته فهلك لحينه، فبالنَّفَس كانت حياته ( أي حياة القلب الذي هو حياة الجسم الحساس) وبه كان هلاكه .."[2].

وعليه؛ فلما كانت حياة الجسم الحسَّاس قائمة على النَّفَس، ولما كانت حياة القلوب لدي الصوفية مرتكزة على الأنفاس، وكانت هي أساس الحياة وعُدة الوجود، فقد صارت مراقبة الأوقات والتدارك لها في الأحوال مرتكزة كذلك على مراقبة الأنفاس والمحافظة عليها وحراستها من تشويش الغفلات؛ وصارت من ثم هذه المراقبة للأنفاس عينها عند الصوفية أسمى صورة من صور الحياة الروحية الضابطة لمفاتيح القلوب واتصالها بالله على شرعة المراقبة والحراسة والعناية وتقدير الوقت وتقديس العمر البشري.

---

(1) Nicholson : Studies in Islamic mysticism, Cambridge, 1953, p.p. 50 - 51 .

وراجع لنيكولسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ؛ ص 78، وقارن د. عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام ؛ ص 72 .

(2) ابن عربي : الفتوحات المكية؛ طبعة بولاق، القاهرة سنة 1239 هـ: المجلد الأول ، جـ1، ص 391 .

إنما حياة القلب عند الصوفي تكون بمراقبة النَفَس خدمة لله، وموته إنما يكون بموت النَفَس الذي يخرج عن صاحبه في غير إقرار صادق بدلالة المعرفة أو دلالة التوحيد على ما قال الجنيد فيما تقدم في مطلع كتاب السر.

ولا نغفل الفارق مطلقاً في هذه الغاية بين صوفي وآخر، أو بين عارف وعارف، كالفارق بين استعداد واستعداد أعلى منه، وبين ملكة روحية عالية وملكة أعلى منها، وبين درجة رفيعة ودرجة أرفع. ولكن هذا الفارق لا يلغي الغاية: التَوَجُّه الكامل إلى الله، وهو منهج الصوفية في الإسلام: العمل للأبقي والأخلد من وراء هذه الحياة[1].

(3)

هذه واحدة؛ أعني النقطة التي ينطلق فيها منهج التصوف من مراقبة الأنفاس بداية، بمعنى أنها تجيء فتكون وسيلة فعالة من وسائل المنهجية الصوفية ليس إلا، سواء كانت تلك الوسيلة في ذكر الله والحضور فيه أو كانت في دقيق العبادات الأخرى، طاعات أو معاصي، نعم أو بلايا؛ كلها في الواقع عبادات يؤدي فيها العبد في كل نَفَس يُديه حق الله في الوقت الذي يقدِّره عليه فيمضيه. وليس يغفل هذا المنهج في انطلاقه الارتكاز على شواهد الكتاب الكريم والحديث الشريف، حتى إذا ما تجمعت لدينا النقطتان في بؤرة مركزية واحدة بحيث تكون من الوضوح، ظاهرة وجلية - أعني نقطة المنهج، ثم نقطة الارتكاز على شواهد القرآن والحديث - أمكننا من بعدها الحكم على أن مراقبة الأنفاس تُستَقى لدى الصوفية المسلمين من عين المضمون الديني الإسلامي الذي ينتسب إليه أولئك الأفذاذ؛ يعتمدونه ويتذوقونه ويتشرَّبُونه ويتفاعلون معه ويمارسونه فعلاً على التحقيق ثم يدينون له على الحقيقة بكل الولاء. ثم ألم يكن الله على كل شيء رقيباً؟ فأولى بنفس الإنسان أن يلحظ مراقبة الله له فيراقبه في حِلِّه وترحاله. وحريٌ بالعبد أن يمثل الشهود الإلهي من لدنه حيث نبَّه تعالى على أن اللفظ، وهو هنا نَفَسُ الإنسان أو قوله، مُراقَبٌ من عند الله وعتيد كذلك: " مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ "[2].

وربما جاءت إشارة عبد الله المرتعش إلى المراقبة لتعطى الدلالة القريبة إلى نص الآية من ظاهرها حيث قال: " المراقبةُ مراعاة السر بملاحظة الغيب مع كل لحظة

(1) راجع كتابنا . مشكلة الموت عند صوفية الإسلام: ص 416 .

(2) سورة ق : آية رقم 18 .

ولفظة"[1]؛ أي وقوف السر مع الله بمراقبة الأنفاس: لحظاتها وألفاظها، فكأنما المرتعش يقول في إشارته إن المراقبة مراعاة السريرة الباطنة وملاحظتها للغيب مع حضور اللحظات والألفاظ فيها؛ وهي لفتة تحمل معنى ضمنياً مضمراً لمراقبة الأنفاس، إشارة فيما يبدو تجيء أقوى وأفعل مما سواها من إشارات سنراها تباعاً؛ لاتصالها بظاهر الآية القرآنية، فما يلفظ من العبد من قول أو نَفَس إلا لديه رقيب عتيد؛ بمعنى أن النَّفَس حاضرٌ ومراقبٌ من عند الله كما يأخذ من ظاهر الآية القرآنية. ولما كان الله سبحانه قال:" وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيباً"[2]؛ وكان نَفَسُ الإنسان شيئاً به حياته، فقد قرن سبحانه علمه المطلق بالسر الإنساني، فصار لزاماً على من يدخل معه في معيته أن يرعى أنفاسه حال المراقبة؛ فبالنفس قوة التوجه إليه بالمباشرة:" أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ"[3]. فمادام الله يعلم السر والنجوى، وهو تعالى على عباده رقيب، فمن المقرر أن يكون عباده أولى بحفظ السرائر ورعايتها من منموم الخواطر، وهو حال الابتداء في المراقبة فيما يذكر السراج الطوسي حيث أَوْرَدَ قول الحسن بن على الدمغاني:" عليكم بحفظ السرائر؛ فإنه مطلع على الضمائر"[4]. وحفظ السرائر لاطلاع الله على الضمائر من أحوال البدايات؛ لكأنما المراقبة للأنفاس ليست نهايات كما يتصوَّرها كل ذي نظر عجول، ولكنها بداية إذ تقوم على الاجتهاد في سبيل المطلوب، إنْ في الظاهر وإنْ في الباطن، إنْ في السر وإنْ في العلانية، وبدوام الاجتهاد على الدوام بغير انقطاع صعودٌ إلى النهايات.

ولئن كانت كذلك فقد صارت في الوقت نفسه منهجاً فاعلاً في التصوف بغير نزاع. فإذا كان هنا هو الحال الأول الذي يسميه الطوسي بحال الابتداء في المراقبة، فإن الحال الثاني أعلى منه وأدق، بمعنى أعلى منه في الرتبة وأدق كذلك في الدرجة الروحية، وقد أشار إليه أبو محمد أحمد الجريري (ت 311 هـ)[5] بقوله:" مَنْ لم يحكم بينه وبين الله تعالى التقوى والمراقبة، لم يصل إلى الكشف والمشاهدة"[1].

---

(1) الرسالة القشيرية : ص 191. وقال القاشاني:" النَّفْسُ: روح يُسلطه الله على نار القلب المؤقدة بهبوب شوقه إلى الظفر بمطلوبه، والروح المسلط عليها هو من لوائح الوصل والأنس ليطفئ شررها بما فيه من برد سكينة النورية" ( رشح الزلال : ص 221).

(2) سورة الأحزاب: آية رقم 52.

(3) سورة التوبة : آية رقم 78 .

(4) السراج الطوسي : اللمع، ص 82 .

(5) أحمد بن محمد الجريري (ت 311 هـ)؛ كان من كبار أقران الجنيد، وصحب سهل بن عبد الله التُّسْتَرِيّ؛ وهو من علماء مشايخ القوم، أقعد لتمام حاله، وصحة علمه، بعد الجنيد في مجلسه ( أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية؛ ص 259)؛ وهنا يفسر لك جانباً من جوانب التقاليد العلمية الصوفية وهو أن الجلوس مكان كبار العلماء العارفين بالله، ليس يقوم عندهم ( أي في التقاليد

ثم يأتي في تقسيم السراج الطوسي للمراقبة حالٌ ثالث هو حال الكبراء الذين يراقبون الله تعالى ويسألونه أن يرعاهم فيها بمقدار ما يرعوا أنفاسهم في مراقبته؛ لأن الله قد خَصَّ بنجبائه وخاصته بألا يكلهم في جميع أحوالهم إلى أحد، وهو الذي يتولى أمرهم في جميع أحوالهم، ليس لمخلوق عليهم من فضل، بل إذا تطرق سرهم إلى الخلق، أو التفتوا في سرهم إلى شيء دون الله عوقبوا بالقطيعة من فورهم.

وقد عبَّر الجنيد في إشارته إلى هذا الحال على وجه الخصوص، وأختارها الطوسي لتكون هى إشارة التعبير توصيفاً لحال الكبراء. قال الجنيد:" مَنْ تحقَّق في المراقبة خَافَ على فوت حظه من ربه عز وجل لا غير"[2]. وليس أدنى إلى الحقيقة في حس المؤمن أن يتذكر أن الله يعلم على الدوام ما يفعله ويطلع عليه؛ ليكون هذا حافزه على فعل الخير، ليراه الله منه ويعلمه؛ وفي هذا وحده كفاية الجزاء على العمل في رحاب الله.

ومعنى قوله " مَنْ تحقق في المراقبة"، أي عرف الحقيقة منها، ولازمها تجربة وفاعلية واتصلت بها أذواقه، ودلت على أحواله فيها ومعاناة مواجيده على قسطاسها إلى حيث يكون هذا القسطاس لسانَ الجمع بالمطلق، إذْ الحقيقة المقصودة هنا لسان الجمع، والتفرقة لسان العلم؛ فلزم من تحققه في المراقبة خوفه من أن يفوت عليه حظه من ربه وكفى، وهى إشارة وَجْدٍ وفناء؛ وإليه الإشارة بما قال الجنيد في معنى الجمع والتفرقة[3]:

فَتَحَقَقْتكَ في سِرِي فَنَاجَــــاكَ لِسَاني
فاجْتَمَعْنَا لِمَعَــانٍ وَافْتَرَقْنَا لِمَعَـــاني
إنْ يَكُنْ غَيَّبَكَ التَّعْظِيم عَنْ حَظِ عَيَاني
فَلَقَدْ صَيَّرَكَ الوَجْدُ مِنْ الأَحْشَاءِ دَاني

فهذا التحقق في السر هو مناجاة عين الجمع، وإنْ كان فيه ذكر اللسان. أما غيبة التعظيم عن حظ العيان فإن تكن بادية له، فهو بالوجد وبالفناء قد شهدت أحواله قرب

---

الصوفية) إلا على تمام الحال وصحة العلم، والشرط فيها التزام الأدب على مقتضى الموافقة والإتباع شرط السلوك الصوفي عامة، وأن هناك احتراماً للكبار ليس يظفر به إلا من كان كبيراً منهم، على شاكلتهم في التوجه الروحي والارتقاء المعرفي .

(1) الرسالة القشيرية : ص 189 .

(2) السراج الطوسي : اللمع ؛ ص 83 - 84 .

(3) الرسالة القشيرية : ص 66 .

قلبه من ربه شهود بصيرة فتحقق؛ وإن كان عبر عنها بدنوه من الأحشاء. وللجنيد إشارات مُبْهرة عن حال الفناء والبقاء في معنى الجمع والتفرقة[1].

فتلك إذن أحوال ثلاثة في المراقبة. الأول حال الابتداء. والثاني يمكن تسميته بحال التوسط. والثالث حال الكبراء وهو حال الانتهاء؛ لمبتدئ، ومتوسط، ومنتهي، أو هى حسب تقسيم الطوسي صاحب كتاب اللمع كما عودنا للأحوال: حال العوام، وحال الخواص، وحال خواص الخواص. ولهذا التدرج والتقسيم في المراتب والمنازلات الروحية دلالة عند السّراج الطوسي، فهو لم يأتِ عبثاً بغير معنى ولكن مجيئه قصداً؛ لأنه يجعل للحال درجات ورجال، فلا ينازل الحال إلا رجل له درجتها، ولا تتوارد عليه الحال إلا لدرجة رجل يستحقها أو لمنزلة هو خليق بالبقاء فيها، فلكل رجال درجة ومنزلة.

وإذا كنا رأينا اتصال مراقبة الأنفاس بشواهد القرآن صراحة، فشواهدها في الحديث لا تقل عنها في القرآن؛ فعند القشيري أن المراقبة تستند إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لما أن جاءه جبريل عليه السلام في صورة رجل فقال: يا محمد ما الايمان؟ قال:" أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والقدر خيره وشره"، قال صدقت؛ وتعجب الصحابة من رجل يصدق النبي عليه السلام وهو يسأله. ثم قال: أخبرني ما الإسلام؟. قال الإسلام :" أن تقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت"؛ قال صدقت. قال: فأخبرني ما الإحسان؟.

قال الإحسان :" أن تعبد الله كأنك تراه؛ فإن لم تكن تراه فهو يراك"[2].

فهذا الذي قاله صلوات الله وسلامه عليه:" فإنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَهُوَ يَرَاكَ"؛ عند الصوفية (والطوسي والقشيري منهم خاصّة) هو إشارة إلى حال المراقبة؛ ولابد هنا من توثيق نص القشيري وإيراده بحرفه، ففيه أولاً "مراقبة الأنفاس" بلفظها ونصها، ثم هو ثانياً يأتي ليكون شاهداً أمام مَنْ يمترى في استناد مراقبة الأنفاس على شواهد القرآن والسنة. أما القرآن فقد سبقت الآيات المشار إليها فيه، وأما السنة ففي هذا الحديث الذي يَسْتخلص منه القشيري معنى المراقبة. مرة أخرى قال القشيري:" هذا الذي قاله صلوات الله وسلامه عليه:" فإن لم تكن تراه فهو يراك" إشارة إلى حال المراقبة؛ لأن المراقبة علم

---

(1) أبو القاسم الجنيد : مسائل في التوحيد ضمن مخطوط رسائل في التوحيد؛ لوحة 64 ش؛ ولقد أشرت من قبل بوضوح إلى هذه النقطة تفصيلاً، فمن شاء المزيد فليراجع كتابنا : التصوف السني .. حال الفناء بين الجنيد والغزالي ص426 .

(2) الحديث رواه مسلم: كتاب الايمان، باب وصف جبريل للنبي؛ صلي الله عليه وسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة دار إحياء التراث؛ ص 37 . وراجع طبعة أخري لصحيح مسلم: عناية وضبط أحمد جاد، دار الغد العربي، القاهرة، الطبعة الأولى 1428هـ ـ 2007م، ص 1053.

العبد باطلاع الرب سبحانه وتعالى عليه، واستدامته لهذا العلم مراقبة ربه، وهذا أصل كل خير، ولا يكادُ العبد يصل إلى هذه الرتبة إلا بعد فراغه من المحاسبة، فإذا حاسب نفسه على ما سلف، وأصلح حاله في الوقت، ولازم طريق الحق، وأحسن بينه وبين الله تعالى مراعاة القلب، وحفظ مع الله تعالى الأنفاس، وراقب الله تعالى في عموم أحواله فيعلم أنه سبحانه عليه رقيب، ومن قلبه قريب، يعلم أحواله ويرى أفعاله ويسمع أقواله،ثم قال:" ومن تغافل عن هذه الجملة فهو بمعزل عن بداية الوصلة، فكيف عن حقائق القربة؟"[1]؛ ففي هذا النص الذي يُخَرِّجه القشيري من حديث رسول الله؛ صلوات الله وسلامه عليه، يمكننا أن نلحظ ملاحظات أربع :

(1) الملاحظة الأولى: أن مراقبة الأنفاس وحراستها عن تشويش الغفلات، إنما هى أمر من صميم الشرع ليس لأحد أن يتخطاه أو يتناساه سوى إنْ كان بالحقيقة من أهل الغفلة، لا غفلة سلوكية وعملية وكفى، ولكنها فكرية ومعرفية كذلك.

(2) والملاحظة الثانية: أن مراقبة الأنفاس تتأتى من علم العبد باطلاع الرَّبِّ على جميع أحواله، حتى إذا ما تحقق بهذا العلم وحوّله إلى فعل وتسليك، أمكنه أن يتوصل بالمراقبة إلى دوام نظر الله له، ومن استدامته لتلك الرؤية تحقيقاً لهذا النظر تقوم في باطنه فاعلية المراقبة ناهضة وعاملة.

(3) والملاحظة الثالثة: أن مراقبة الأنفاس إنْ كانت تعتمد على رؤية العبد باطلاع الرَّبِّ على أحواله، فهى لا يمكن أن تنالَ إلا بعد فراغه من المحاسبة. فليس يلزم للقلب الذي لا يحاسب أنفاسه ويعدها مع الله سبحانه أن يشرع في المراقبة أو يدعيها بسبب أنه كان غفل بداية عن فعل المحاسبة. فكأنه يريد أن يقول لا مراقبة إلا بالمحاسبة، ولسوف نتوقف عند هذه النقطة، وقفة تحليلية؛ لنرى فيها أهمية أن تكون المجاهدة أساس المحاسبة، وأن تجيء المحاسبة تمهيداً لابد منه للمراقبة، حيث لا مراقبة إلا والمحاسبة تسبقها وتتقدّم عليها، وحيث لا محاسبة إلا والمراقبة أساسها القويم ونهضتها الفاعلة.

(4) والملاحظة الرابعة: إنه إذا تدارك العبد وقته ولَزَمَ طريق الحق بمحاسبة نفسه على ما قدّم من أسباب الخراب في هذه الدنيا كما قدّم كذلك من أسباب العمران، حاسبها على ما أفسد بمقدار ما يحاسبها على ما أصلح، هنالك تنقله المحاسبة من فوره إلى مراعاة قلبه في ميدان الإحسان؛ لكن هذا الإحسان ليس يتمّ إلا بحفظ الأنفاس مع

---

(1) الرسالة القشيرية : ص 189.

الله تعالى، وعبارة القشيري في نصه السابق تقول:" وَحَفَظَ مع الله تعالى أنفاسه"، على معنى أن حفظ الأنفاس مع الله تعالى إحسانٌ من العبد إنما هو لب المحاسبة وبداية المراقبة؛ لأن المحاسبة شرط الدخول في حال المراقبة كما تقدّم؛ ولأن المراقبة ليس يدخلها إلا من كان شديد المحاسبة لنفسه يقسو عليها ويأخذها بالشدة والمغالبة؛ هنالك يحق للعبد أن يتحول علمه بالمراقبة إلى حال: أي يتحول الاعتقاد إلى ذوق، والعلم إلى تحقيق، والفكرة النظرية إلى شهود مباشر بالتجربة. ثم ينشأ عن الحال سر، فكأن المراقبة وهي هنا حال تنشأ عنها الأسرار. بيد أن نشوء الأسرار عطية وهبات وفيوض وشهود من عين القدرة.

ألا فلنعيد ثانية إشارة الجريري التي قال فيها:" مَنْ لم يحكم بينه وبين الله تعالى التقوى والمراقبة لم يصل إلى الكشف والمشاهدة"[1]؛ وإحكام البينية هذه فضلاً عن كونها مجاهدة شديدة؛ فهي كذلك أسرار ليست تقوم في العبد ما لم يشهد قُرب الله من قلبه ورقابته عليه بعلم الحال، ومشاهدة الفعل، وسماع القول، وَعَدِّ الأنفاس.

ثم يصدمنا القشيري صدمة تفجأ الباحثين في هذا الفن العالي من حيث يتصوروا قرب هذا المفهوم إلى أذهانهم أو اتصاله بأذواقهم حين يتصوروا انتهاء المسألة عند هذا الحد، فلا تتعاقبها موارد أخر ولا أذواق أخر، ثم يفاجئوا أنها لم تنتهي بعد ليمضي فيقول:" ومن تغافلَ عن هذه الجملة فهو بمعزل عن بداية الوصلة، فكيف عن حقائق القربة"؛ وواضح أنه يشير "بالتغافل عن هذه الجملة" إلى ما تقدّم من شروط حققها في حال المراقبة وَعَدَّها بداية الوصلة، لكنها البداية التي تجيء فيها الوصلة ليست شيئاً بالقياس إلى حقائق القربة. فإن الذي يتغافل عما كان قرّره في السابق وأقله هنا "مراقبة الأنفاس"، ثم حفظها ورعايتها والإتيان على فرائضها؛ هو بمعزل عن بداية الوصول، فما بالك بحقائق القربة يظن فيها الدخول إلى رياض التقريب؟!.

ومن مجموع هذه الملاحظات الأربع السابقة، والتي نستخلصها من نص القشيري؛ يتحدد من وجهة نظرنا على الأقل مفهوم مراقبة الأنفاس عند الصوفية، وإنها لتعطينا تبريراً وافياً لقيام هذه المراقبة أساساً كموضوع صوفي في التصوف خاصّة على المضمون الديني. ومن مجموعها أيضاً يمكننا أن نتوقف عند المحاسبة كما قلنا في الملاحظة الثالثة. لارتكاز المحاسبة على المجاهدة ثم ارتكاز المراقبة على المحاسبة. ثم نحيط المجاهدة بخصوصية تحليلية؛

---

(1) السراج الطوسي : اللمع؛ ص 83 . وأيضاً : الرسالة القشيرية؛ ص 189. وتندرج إحكام البينية هذه تحت مجاهدة التقوى؛ وهي من المجاهدات الضرورية؛ ليس للصوفي فقط ولكن أيضاً لكل مسلم يرى رقابة الله عليه ويشهد قرب مولاه منه.

لأنها هي الأساس في الطريق، وبمقتضاها يترقى الصوفي ويتطوّر وعيه بمعارج الطريق، فلنخص المجاهدة بحديث طويل، إذْ لا محاسبة بغير مجاهدة، فالذي يحاسب نفسه يجاهدها، والذي يراقب نفسه يجاهدها. فأما المحاسبة فقد عُرف بها أبو طالب المكي، والحارث بن أسد المحاسبي في التصوف السني خاصّة مع تدوين آثار الشيوخ فيها وتحليل معطياتهم بصددها. وأما المجاهدة فقد أفاض الحديث عنها أبو حامد الغزالي، فعند هاتين الشخصيتين المؤثرتين في الفكر الصوفي (المحاسبي والغزالي) نتوقف هذه الوقفة التحليلية.

## (4)

للمحاسبة في التقاليد الصوفية أصلٌ منهجيّ يحكمه أساس منطقي لكنه المنطق الذوقي في فهم العبادة؛ فتحليل أسس العبادة كما يتصورها الصوفية وأخصهم كما قلنا في هذه الجزئية أبو طالب المكي والحارث بن أسد المحاسبي[1]؛ قائمٌ فيما يشير المحاسبي على هذا الأصل المنهجي ذي المنطق الذوقي تتأسس عليه ولا تتأسس على أساس غيره؛ فأساس العبادة الورع، وأساس الورع التقوى، وأساس التقوى محاسبة النفس، وأساس المحاسبة الخوف والرجاء، والخوف والرجاء يرجعان إلى العلم بالوعد والوعيد، وفهم الوعد والوعيد يرجع إلى تذكر الجزاء، وتذكر الجزاء يرجع إلى الفكر والاعتبار"[2].

إنما المنطق الذوقي ظاهر في سلسة النظام الصوفي السابقة كما يوضحه المحاسبي؛ بحيث يدل على أن الإنسان إذا فكر في نفسه وفي الخلق، واعتبر بمثل هذا التفكير؛ أدى به الذكر إلى عبادة الله عبادة صادقة تكون فيها المحاسبة والمراقبة من أخص خصائص المنهج الصوفي القائم على الذوق الروحي والإحساس بالفكرة الدينية وتوجهاتها الروحية في معناها العميق. ومن أجل ذلك قال المحاسبي:" أصلُ فساد القلب ترك المحاسبة للنفس، والاغترار بطول الأمل، فإذا أردت صلاح قلبك فقف مع الإرادة، وعند الخواطر، فخذ ما كان لله ودع ما كان لغيره، واستعن على ذلك بدوام ذكر الموت"[3].

وفي هنا ما يفيد أن تصوف المحاسبي فوق كونه لم يكن تصوفاً بسيطاً ساذجاً بل كان تصوفاً له منطقه الخاص[4]؛ فقد كان كذلك بالإضافة إلى هنا، له أثره الذي أمتد

---

(1) راجع ما كتبه أبو طالب المكي في محاسبة النفس وبخاصة في أدق دقائق الطاعات، أي محاسبة النفس في طاعاتها فضلاً عن معاصيها، وفي تنواها فضلاً عن طغواها أو شغواها : قوت القلوب؛ جـ 1، ص 87 - 89. وأيضاً راجع للحارث المحاسبي : رسالة المسترشدين، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة ؛ دار السلام، حلب، الطبعة الخامسة سنة 1409هـ - 1988م، ص 169- 172 .

(2) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء ؛ جـ 10، ص 76 .

(3) الحارث المحاسبي: رسالة المسترشدين؛ ص 110- 111 .

(4) أبو العلا عفيفي: التصوف .. الثورة الروحية في الإسلام؛ ص 95 .

فيما بعد على تصوف الجنيد والغزالي مباشرة، وعلى تصوف أبو الحسن الشاذلي وأبو العباس المرسي وابن عطاء الله السكندري وغيرهم ممن تلاهم في القرون المتأخرة[1].

فليس هناك مراقبة في المنهج الصوفي ما لم تكن هاهنا محاسبة، وليس هناك محاسبة ما لم تكن هاهنا مجاهدة. وفي هذه الجزئية بصفة خاصة قال أحمد بن عطاء لبعض حكماء خرسان ممن قد ولع بالجهل، وقارن التقشف ولازمه:" أوَ علمتَ أن ما تقارن بدنك أقذار في جنب ما تطالع بقلبك، وما تطالعه بقلبك هباءً في جنب ما تراقبه في سرك؛ فراقب الله في سرك وعلانيتك، فإنه خير مما تقارن من عملك وعبادك"[2].

وفي هذا القول فصلٌ تامٌ ومباعدة جوهرية بين عمل الشكل والمظهر ومراقبة الباطن والخفاء: عمل الشكل والمظهر أقرب إلى الغفلة والاستنامة منه إلى المحاسبة والمراقبة؛ وعمل الباطن والخفاء أقرب إلى مراعاة الأسرار ومراقبة الله فيها وحفظ القلوب معه؛ منه إلى رعاية الأشكال والعناوين والظواهر الخادعة الكاذبة.

على أن هذا الفصل التام بين ما هو شكلي ظاهر للناس وبين ما هو باطن يطلع عليه الله ويلحظه من عبده، لهو من الأهمية بمكان بحيث يحتاج إلى محاسبة شديدة للنفس في مساربها، فكما أن المجاهدات هى من الضرورة بالنسبة للنفس عند الصوفية؛ بحيث لا نجد صوفياً من صوفية الإسلام لا يعتمد المجاهدة طريقاً له؛ كذلك تأتي المحاسبة مستندة على المجاهدة فتكون هى أيضاً بالقطع مما تقتضي عزم الأمور كما سّماه القرآن الكريم، وإنها لحقيقة كبيرة من حقائق جهاد العارفين مع أنفسهم، نستخلصها منهم لنقول: حقاً:" بمقدار ما تعاني تسعد!".

فتلك المعاناة إنما هى معاناة تجربة، ومعاناة حال، ومنازلة روحية. معاناة تقتضي الجهاد، غير أن هذا الجهاد هو من المؤكد توفيقٌ من الله، فلا يجاهد المجاهد من تلقاء نفسه ولا يعاني تجربته الروحية ولا تتولاه منازلات الحال ما لم يكن هاهنا توفيق. فالمكارمُ هنا موصولة بالمكّاره ومن ثم تجيء المعاناة، ولكن كيف؟! لنأخذ في شرح تحليلي لهذه العبارة حتى يتبيّن مقصدنا منها، ثم نعودِ أدراجنا إلى عزم الأمور كما سّماه القرآن.

---

(1) طبقات الشعراني ؛ جـ 2، ص5 . وأيضاً أبو الوفا التفتازاني: المدخل إلى التصوف الإسلامي؛ ص 126.

(2) السراج الطوسي: اللمع؛ ص 83 - 84. لاحظ مقارنة البدن ومطالعة القلب ومراقبة السر في الإشارة الحطائية لتدرك المراقبة!.

فإن النفس المستقيمة - كما قلنا في موضع غير هذا الموضع[1] - هي النفس التي تعاني: وهي في معاناتها تتألم؛ غير أنها في كل حالاتها تعاني الألم، فالألم موجودٌ في كل الحالات، لكن ألم الاستقامة غير ألم الانحلال!!.

قد تعاني النفس في استقامتها أشد أنواع المعاناة، ولابد لها من المعاناة ترويضاً وتطبيقاً لفاعلية الجهاد إيثاراً لطاعة الله على طاعة هواها، وهي في ذلك تعاني ألم الاستقامة، أعني بقاء النفس دوماً على أمر الاستقامة. ولكن هذه النفس المستقيمة إذا فلت منها ميزان الاعتدال وانفرط عقد جهادها لشهواتها وأهوائها، ولم تعد تستطيع القدرة على المقاومة؛ كان عناؤها أكبر وأشد وأثقل عليها، وكان ألمُها مما لا تحتمل له أثراً؛ ذلك لأنه ألم الانحلال الذي لا يضبطها لتكون في معية الله؛ ففي كل الحالات الألم بالنسبة للنفس موجود. ومن استقامة النفس أنها تعاني على الدوام لا محالة. والنفس المعوجة هي التي لا تعاني؛ لأنها تستروح إلى ما هي عليه ولا تشتاق مطلقاً إلى فضيلة التغيير، لكن النفس المستقيمة أو التي تطلب الاستقامة هي التي تعاني مزيداً من المعاناة حتى تجد بغيتها حاضرة معها محققة لها في مزيد من التطبيق والتحقيق.

والقارئ مَرجوٌ أن يلحظ أنه قد تكررت معنا عمداً كلمة (المعاناة) في هذا السياق عدة مرات؛ ولتكرارها هنا عمداً دلالاته المقصودة. إذْ المعاناة تقابل "التجربة الصوفية" فيما تحمله من شدٍّ وجذب، ومن قبض وبسط، ومن قوة وضعف، ومن توتر وحيرة، ومن قلق واضطراب في بعض الأحايين بل وفي أكثرها؛ تلك هي المعاناة التي نقصدها حين تتكرر معنا عمداً يصحبه سبق الإصرار..!. إننا نقصد التجربة الروحية التي يعيشها المتصوف، إذْ يلزمه الجهاد أو يلزم نفسه به في كل حال، يلزمه الجهاد فيها بغير انقطاع، والجهاد وحده دالٌ على المعاناة، ومجرَّد كلمة الجهاد مجردة توحي بمفردها بالألم، فلا يوجد جهادُ مطلقاً بغير ألم وبغير عناء. وجهاد المتصوف في حياته الروحية تجربة من أعمق التجارب الحياتية، ومن أعمق آيات الجهاد، لأنه جهاد يحول النفس من حال إلى حال وينقلها نقلاً من مُراد إلى مُراد..!. إنما الألمُ بالنسبة للنفس القوية يعني الجهاد لأدرانها وآفاتها فهو في جميع الحالات موجود، ولن يستطيع الفرد المستقيم أن يتخلص من عذاباته النفسية إلا بوجود " إرادة " مطواعة؛ فهناك ما يشدُّه إلى أسفل، وهناك ما يجذبه إلى أعلى، وفي كلتا الحالتين هو بين الشدِّ إلى هنا والجذب إلى هناك في عذابات. لا شك

---

(1) راجع كتابنا: أبو العباس المرسي؛ مذهبه وآراؤه الصوفية؛ ص 218- 222.

كانت تلك العذابات تحتاج إلى جهاد، لأن النفس تعاني فيها أشد ألوان العناء. فالألم في جميع الأحوال موجودٌ غير مفقود، لكنه ألم مقرون بالسعادة، لأن فيه مخالفة لهوى النفس على الدوام. وجودُ الألم معناه أن الروح تطلب خلاصها؛ وخلاصها لا يكون إلا بضريبة مفروضة، ولا يحصل إلا بسلُوبٍ من النفس في أعز ما تهوى وتشتاق وتمنى؛ فالذين يجاهدون نفوسهم يتألمون كثيراً؛ وبمقدار معاناتهم تجيء من فورها سعادتهم!.

أي نعم ..!!.. بمقدار ما تعاني تسعد ..!.

هذه عندي حقيقة كبيرة من حقائق جهاد العارفين ومحاسبتهم لأنفسهم. هنا؛ وهنا فقط، علينا قبل أن نستطرد في شرح هذه الحقيقة - التي نعتز نحن باستخلاصها منهم - أن نفرّق بين نوعين من الألم. الأول: ألم السعادة. والثاني: ألم الشقاء. ألمُ السعادة قبل التجربة. وألمُ الشقاء بعد التجربة. أنت سعيد قبل أن تجرّب المعصية، لأن المعصية شقاء. أنت سعيد قبل أن تجرّب الرذيلة؛ لأن الرذيلة تعاسة محققة وخذلان بكل تأكيد. أنت سعيد قبل أن تجرب الخطيئة؛ لأن الخطيئة استعباد لا حرية؛ بل هي موت ودمار. أنت سعيد قبل أن تجرّب الغفلة؛ لأن الغفلة جناية كبيرة عند أولي العزم من أهل التحقيق.

ولكننا نتساءل: هل كانت هذه السعادة تحملُ ألماً؟! والجواب يأتي بالطبع؛ نعم..! نعم هنالك ألم .. إنه ذلك الألم النفسي، الباطني، الجوّانيّ: ألم الرفض والمقاومة، وهو ألم في البداية لكنه سعادة في النهاية، هو ألم يعتصر النفس عَصْراً قبل أن تجرّب الرذائل والمحظورات، وقبل أن تقدِم على فعل الضرر الذي يلحقها؛ أفإن هي قاومت وانتصرت مع شدة الألم؛ نجحت. فينقلب ألمُها من فوره إلى سعادة مُحققة. فالألم الواقع عليها هنا هو ألم الرفض، أو نتيجة لفعل الرفض، هو ألم المقاومة تُشيرُه إثارة العزيمة، أو هو الألم المصاحب لعملية المقاومة، هو ألم السعادة: ألم ناتج عن إرادة الامتناع.

فأنت من هاهنا سعيد بالملك قبل التجربة، قبل ممارسة مثل هذا السلوك البغيض أو ذاك؛ حتى وإن كنت تتألم من أجله، بيد أنه ألم سعادة لا ألم شقاء. وعليه؛ فألم السعادة يكمن في تلك المجاهدة الدائمة والمقاومة المستمرة والمعاناة الرافضة لكل خنوع يمضي مع النفس في إتيان هواها. (والرفض هنا شيء عظيم وجليل) هو الذي يُضفي على الشخصية الرافضة سحرها من جانب العظمة وإهاب الجلال؛ هو أبدع إمكانيات النفس ضد طغيانها وضد هواها، وضد ما تسببه لصاحبها من عجز ومرض وبلادة وجهالة دائمة؛ حتى صنوف العجز والمرض والبلادة والجهالة يمكن رفضها من قبيل النفس المستقيمة، ويمكن التغلب عليها بفعل المجاهدة المنظمة الدائمة.

أما ألم الشقاء؛ فهو بعد التجربة، أي بعد أن يخوض الفرد تجربة الشرور التي يقترفها. جرِّب إنْ شئت كل صنوف الضياع؛ وأترك لنفسك هواها كيفما شاءت، وَدَعْ عنك المجاهدة، وَدَعْ عنك المقاومة والامتناع، وَدَعْ عنك كل ما يقهر نزوع النفس لديك، جَرِّب جميع الأفعال التي ترافق هوى النفس الطبيعي؛ فأنت إذ ذاك في النهاية مع سعادة النفس بدايةً، ستكون شقياً لا محالة، وفي الشقاء كل ألوان الألم بغير منازع..!.

ذلك هو ألم الشقاء الذي يأتي بعد التجربة؛ لأنه ألم يمضي- بالنفس إلى اقتراف الضرر الذي يتحقق منه المرء من الوهلة الأولى، وهو مع هذا يجرِّبه ليكون بتجربته سعيداً، أو يتوهَّم ذلك؛ بمقدار ما يعطيه التوهم المضاء قُدماً فيما يشقيه.

هذا الضرر لا يعود على أحد إلا على المُجرِّب نفسه؛ بخلاف ألم السعادة فإن نفعه يعود لا محالة على المُجرِّب عينه وعلى المجتمع الذي يعيش فيه؛ لكن ألم الشقاء لا يعاني منه أحد إلا مُجَرِّبه، وتلك جريرة النفس مع صاحبها: أن تودي به في طريق المهالك، وليس هذا بغريب:" فرُبَّ نفس عَشِقَتْ مصرعها "!.

أليست هذه حقيقة كبيرة من حقائق جهاد العارفين مع أنفسهم؟!، حقاً:

" بمقدار ما تعاني تسعد!"

لكنها حقيقة أبعدُ ما تكون عن التطبيق الواقعي والتنفيذ الفعلي إذا كانت النفس ضعيفة والإرادة خربة والعزيمة بالية والمثابرة فاترة والهمة ساقطة؛ لا تنتظر إذا كانت أحوال النفس على تلك الأوصاف أن تكون هنالك حقيقة تحتمها قوة العرفان في المعدن العارف، ولا يتأتي لك أن ترجو سعادة من وراء تلك المجاهدات النفسية حين تكون النفس فقيرة السعي نحو الأهداف العظيمة تتلاقي معها على استعداد واكتمال.

النجاحُ الحقيقي للإنسان يتلخص في عبارة واحدة :" ترويض النفس وحملها على المكاره !!"، ومحاسبتها تمهيداً للدخول في حال المراقبة. حملها على المكاره من طريق الصبر؛ ومحاسبتها برقابة الضمير الديني والخلقي عليها، وما الصبر سوي حَبْس النفس على المكاره، وما الضمير الديني سوي رقابة باطنة على الأعمال والأفعال!. فالصبر كله فضيلة كبيرة هو " عزم الأمور". لم ترد "عزم الأمور" في القرآن الكريم إلا في ثلاثة مرات فقط؛ ولعلَّ الدلالة فيها إنها عزيزة لندرتها وندرة من يأتيها، هي نصف الدين حقيقة لا مجازاً.

الأولى: في آل عمران:" لتُبلَون في أموالكم وأنفسكم ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيراً، وإنْ تصبروا وتتقوا، فإن ذلك من عزم

الأمور"[1]. والثانية: في لقمان:" يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك؛ إنّ ذلك من عزم الأمور"[2]. والثالثة: في الشورى:" ولمن صَبَرَ وَغَفَرَ؛ إنَّ ذَلِكَ لَمِن عَزْمِ الأمُورِ"[3].

انظر إلى هذه الآيات الكريمة وتدبّرها جيداً تجد الصبر في الآية الأولى: صبراً على البلاء في النفس والمال وسماع الأذى ممّن لا يعرف رقابة الله عليه، فاحتساب ذلك كله من شئون الصبر وأمور التقوى، وتسليم الأمر كله ظاهره وخافيه لله؛ كل أولئك من العزائم التي لا يأتيها إلا أصحاء الضمائر وأصحاء القلوب.

وفي الآية الثانية؛ تري الصبر مقترناً بإقامة الصلاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصبر على المصائب ظاهرها وباطنها، إنما هو جهاد ذوي العزم ممن تخلق بالأخلاق النبوية، فإن من يأتيها يأتي في الوقت نفسه عزم الأمور.

وفي الآية الثالثة؛ تري الصبر مُفْرَداً باعتباره نصف الدين حقيقة كفيلاً وحده لمن تحقق به أن يكون ممن عَزَمُوا الأمور؛ حتى إذا أضيف إليه الغفران من أجل الله وكفى، دلَّ ذلك على أن الصبر والغفران وقلة الجزع أو عدمه من خُلق الأنبياء الذين يعرفون أن الأمور كلها بيد الله فيوكلون إليه حالهم ومآلهم ثم يَسْلَمُون ويحتسبون.

مصدر الأخلاق الجميلة هو "عزم الأمور" كما سمّاه القرآن؛ وهو مصدر كل خُلق جميل حثت عليه شريعة القرآن[4]. عزم الأمور نية في القلب خفية وقدرة في المنع قوية، وردٌّ للنفس عن بعض ما تشاء، لكنما نفوسنا الضعيفة نفوس خربة تشاء الكسل وتأنف من بذل المجهود، تشاء المتعة وتمتنع عن الإقلاع، تشاء الرذيلة وتمتنع عن الفضيلة، تشاء الأكل الكثير والراحة والنوم وتمتنع عن الجوع والمشقة والسهر، تشاء إتباع الهوى والشهوة والشيطان وتمتنع عن حظيرة الله والاستقامة والإيمان؛ فلن يكون خير لها ولن يتم، ما لم يردُّها صاحبها بعزم الأمور عن بعض ما تشاء. والأصلُ في ذلك كله هو الصبر جهاداً والتحلي تَصَبُّراً بأطيب الفضائل وأكرم الأخلاق.

حقيقة مصدر الأخلاق الجميلة هو "عزم الأمور" كما سمّاه القرآن. مصدر الأخلاق الجميلة هو القدرة على الامتناع؛ ورد النفس عن بعض ما تشاء؛ وضبطها بهذا

---

(1) سورة آل عمران : آية رقم 186. ونحيل القارئ إلى صفحات ممتازة كتبها الهجويري (ت 456 هـ) وهو يتكلم عن طريقة السهلية المنسوبة إلى سهل بن عبد الله التُّستَري؛ في بيان حقيقة النفس ومعنى الهوى من كتاب كشف المحجوب ص 226 وما بعدها.

(2) سورة لقمان : آية رقم 17.

(3) سورة الشورى : آية رقم 43.

(4) عباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية، المكتبة العصرية، القاهرة سنة 1947؛ ص34.

القانون الأعلى الذي يجرى على صفته الشمولية، التامة، الكاملة. مصدر الأخلاق هو أن يشعر الإنسان بالتبعة المسئولة، وأن يدين نفسه بها، وأن يُسَاءل ضميره فيها. مصدر الأخلاق أن يكون الإنسان سيد نفسه، وأن يملك زمام أمره، وأن يتحلى بفضائل الجهاد ومحاسبة النفس في خطراتها وفى لفتاتها، في كل صغيرة وكبيرة.

كان إبراهيم بن أدهم يقول:" لن ينال الرجل درجة الصالحين حتى يجتاز ست عقبات؛ الأولى: أن يغلق باب النعمة ويفتح باب الشدة. والثانية: أن يغلق باب العز ويفتح باب الذل. والثالثة: أن يغلق باب الراحة ويفتح باب الجهد. والرابعة: أن يغلق باب النوم ويفتح باب السهر. والخامسة: أن يغلق باب الغنى ويفتح باب الفقر. والسادسة: أن يغلق باب الأمل ويفتح باب الاستعداد للموت."[1].

تلك هي أهم الصفات الواجبة على الإنسان المُجاهد - غَلق الأبواب السلبية وفتح الأبواب الإيجابية - يتوخَّاها ويسلكها في طريقه فيما لو عرف للجهاد معنى، وعرف له من ثم ةة قيمة نافعة في هذه الحياة .. فليرنا على لسان القوم شدائد التطبيق.

أي نعم ..!.. الذين يجاهدون نفوسهم يتألمون؛ لأن الألم رفيق المعاناة، إذا كانت ثمرة المجاهدة هو هذا العناء، ولأن المجاهدة تذكية، وفيها خلاصُ الأرواح من أدران الغفلات، وفيها كذلك ألم وعناءٌ ومكابدة؛ هي الظواهر النفسية المُصَاحِبَة لعملية الجهاد؛ أو إن شئت قلت بالاصطلاح النفسي الحديث: الأعراض الانسحابية المصاحبة لشدة إدمان الآفات: أنْ تعرف كيف تعاني؛ أنْ تعرف كيف تتألم، أنْ تعرف كيف تكابد، حتى إذا ما عرفت كيف تعاني، وتذوقت هذه المعاناة كنت مجاهداً. وإذا عرفت كيف تتألم، وتذوقت هذا الألم، صرت مجاهداً. وإذا عرفت كيف تكابد، وتذوقت هذه المكابدة؛ كنت من المجاهدين حقاً وصدقاً؛ ولك من بعدُ أن تعطي من ذاتك - كما أعطى الصوفية أنفسهم من أنفسهم - نماذجَ لكيفية المجاهدة أو توصيفها حيث قمت بالتجربة وسلكت سلوك الأقوياء المجاهدين أولى العزم وأولى البأس ممن هم موصوفون بالخلق العالي وبالصبر الشديد وبتحمل المشقات وإيثار الجهاد على طول المراحل التي غامرا فيها من أول مجاهدة التقوى حتى وصلوا بالمجاهدة إلى مجاهدة الكشف والاطلاع، ولو جاءت هذه المشقات - ولابد أن تجيء- على سبيل المكاره وما أطيبُ وصف ابن الفارض حين قال[2]:

لا يَعْرِفُ الشوق إلا من يُكَابِدُهُ وَلَا الصَّبَابَةَ إِلَّا مَنْ يُعَانِيهَا

---

(1) الرسالة القشيرية : ص 98- 99. وراجع كتابنا: أبو العباس المرسي؛ مذهبة وآراؤه الصوفية؛ ص221.

(2) ديوان ابن الفارض، تحقيق فوزي عطوة، دار صعب، بيروت؛ الطبعة الثانية سنة 1980م، ص 165.

وتتجلى المعاناة مكابدةً وألماً ومقاساة شديدة في بيت من الشعر كان أستاذ الجنيد وخاله؛ السري السقطي يتمثله دائماً ويردِّده باستمرار وهو كما رواه أبو نعيم[1]:

مَنْ لَمْ يَبِتْ وَالحُبُّ حَشْوَ فُؤَادِهِ ... لَمْ يَدْرِي كَيْفَ تُفَتَّتُ الأَكْبَادُ

يَصِفُ القشيري طريق التصوف في أربع خلال للمجاهدين في سبيل الله؛ فهم يجاهدون في سبيل الله على أربع حالات؛ لكأنه بهذا الوصف يريد أن يختزل الطريق في المجاهدة، وهو من بعدُ حقيقٌ أن تكون المجاهدة أساسه، وما يتلوها قائم عليها:

الحالة الأولى: يجاهدون بنفوسهم من حيث استدامة الطاعات. والحالة الثانية: يجاهدون بقلوبهم بقطع المنى والمطالبات. والحالة الثالثة: يجاهدون بأرواحهم بحذف العلاقات. والحالة الرابعة: يجاهدون بأسرارهم بالاستقامة على الشهود في دوام الأوقات[2].

ولعلنا نري في نص القشيري أسس المجاهدة تتمثل في أربعة:-

المجاهدةُ بالنفس، والمجاهدةُ بالقلب، والمجاهدةُ بالروح، والمجاهدةُ بالسِّر؛ فقوام الحياة الروحية كلها مجاهدة. مجاهدة النفس أولاً موقوفة على دوام الطاعة واستمرار فاعليتها، وهذه مجاهدة بدنية تتعلق بالظاهر وتستقيم بها الجوارح، ثم يترقى العبدُ صعداً في طريق المجاهدة الباطنة ليجاهد ثانياً بقلبه فيقطع مُناهُ من كل شيء سوى وجه الله فيما يُرضي الله، ليترقى ثالثاً فيجاهد بروحه بحذف أية علاقة عائقة، ليترقى رابعاً فيجاهد بسرِّه ليكون دائم الاستقامة في جميع الأوقات على منن الشهود فضلاً من عند الله.

ومن ذلك نرى؛ أن أعلى المجاهدات وأقواها لدي العارفين الخُلَّص مجاهدة السر بالاستقامة على منن الشهود في دوام الأوقات؛ ولتلحظ مصطلح "السر" هنا؛ ومصطلح "الوقت"، كما تشهد فى نص القشيري ارتباط الوقت بالسر واتصال السر بالوقت، وأن مراقبة الأنفاس تعتمد على هذين العنصرين أساساً، وتتصل بفاعليتها فى باطن الحياة الروحية لدي الصوفي؛ السر من جهة والوقت من جهة أخرى، وفيما بينهما أنفاسٌ تُراعى وتُراقب بالحضور خروجاً ودخولاً على خلعة الأدب مع الله. وتلك هي مجاهدة أهل الشهود التي هى أيضاً من أعلى وأرفع المجاهدات كما حدَّها وصف القشيري[3].

---

(1) حلية الأولياء : جـ 10، ص 119.

(2) القشيري : لطائف الإشارات؛ ص 432 .

(3) وقد عرَّف القاشاني السر بأنه المعني الخفي عن إدراك المشاعر. وحدَّه في اصطلاحاته بأنه سر الولاية الثانية عند الفناء عن رسوم الصفات البشرية، غير أنه وصف صاحبه بأوصاف لا تخرج عن الأسس الشرعية والخلقية حيث نعت صاحب السر بستر الحال عن الخلق غيرةً منه على حاله؛ والتأدب بآداب الشرع صوناً؛ والتهذُّب في الأخلاق والمعاملات ظرفاً؛ ولابد أن يكون صاحب السر من الأخفياء الذين وَرَدَ فيهم : أحب العباد إلى الله الأخفياء الأتقياء ( اصطلاحات الصوفية مع رشح الزلال: ص 147 - 148).

ويتبيّن من هذا كله؛ أن الجهاد هو أساس الحياة الروحية عند صوفية الإسلام، لا يتخلف عنه مطلقاً متصوف حقيقي في جميع مقاماته وأحواله - أعلاها قبل أدناها - ويفيدنا نص القشيري بمثل هذه الأسس مجتمعة في النفس، والقلب، والروح، والسر.

وأساسها الأول؛ هو مجاهدة النفس، لأنه بمثابة القاعدة ينبني عليها مجاهدات القلب والروح والسّر، فإذا نحن عرفنا القاعدة الأساس عند المتصوفة؛ عرفنا تباعاً مغزى قولهم بمجاهدة القلب، وما يتلوها من مجاهدة الروح، ثم مجاهدة السر التي يعرفون فيها ما لم يعرفه سواهم من متن الكشف وعطايا الشهود.

ولما كانت المجاهدة مستندة على أساس شرعي عند الصوفية، فقد أسفرت عن اتصال بالله حقيقة ليس فيه مجاز؛ لأنهم يعتمدون كثيراً في مجاهداتهم على ما ورد في القرآن الكريم من آيات تحث على الجهاد سواء كان الجهادُ مُوجّهاً ضد الأعداء أو كان منصرفاً للنفس لتكون على الدوام مملوكة لا مالكة؛ مركوبة لا راكبة، مغلوبة لا غالبة. ولما كانت قراءة الصوفية لتلك الآيات قراءة حضور ومعايشة، ثم عمل وتطبيق قبل كل شيء، ولم تكن في الوقت نفسه قراءة للعلم والمعرفة وكفى، ولكنها كانت للحياة؛ فإن الجهاد لديهم يقوم على فقه الكتاب الكريم، بمقدار ما يقوم على ما يتخذونه من سنة رسول الله صلوات الله وسلامه عليه؛ القولية والفعلية، سنداً لما هم فيه من ممارسة وتجربة وحياة؛ أعني ممارسة الشرع بالكيفية المنوطة به ثم تجريب الحياة الدينية على هذا الأساس.

فالأساس الشرعي فريضة واجبة من ثمّ ظاهرٌ كل الظهور في مجاهدة النفس عندهم؛ إنْ من مورد الكتاب الكريم أو من مورد الحديث الشريف؛ ولم يكونوا يجاهدون نفوسهم لهزال كان في باطن النفس فيهم ولا لغرض زائل من أغراض هذه الدنيا، ولكن كانت مجاهداتهم تهدف إلى الاستقامة، أو على حد وصف ابن خلدون (ت 808 هـ)، مشروطة بالاستقامة[1] إذ قد نجد كثيراً من المجاهدين لأنفسهم من يروح فيجاهد لا

---

(1) ابن خلدون : المقدمة وتحقيق د. علي عبد الواحد وافي ؛ دار نهضة مصر؛ القاهرة سنة 1979م، جـ 3 ؛ ص 1105. ولابن خلدون راجع كتاب: شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار الفكر (دمشق) سنة 1996م، ص 37. وقسم ابن خلدون المجاهدات الصوفية كشرط أساسي لقانون التعبد الصوفي إلى ثلاثة أنواع أولها: مجاهدة التقوى؛ وهي رعاية الأدب مع الله في الظاهر والباطن بالوقوف عند حدوده، مراقباً العبد أحواله، طالباً النجاة، وأن هذه المجاهدة هي التصوف عند الصدر الأول منهم. وثانيها: مجاهدة الاستقامة؛ وهي تقويم النفس وحملها على الصراط المستقيم حتى تصير لها آداب القرآن والنبوة بالرياضة والتهذيب خلقاً وجبلة. وثالثها: مجاهدة الكشف والاطلاع؛ وهي إخماد العبد القوى البشرية كلها حتى الأفكار متوجهاً بكلية تمعنه إلى مطالعة الحضرة الرّبانية طالباً رفع الحجاب، ومشاهدة أنوار الربوبية في حياته الدنيا حتى يكون ذلك وسيلة النظر إلى وجه الله في حياته الأخرى التي هي غاية مراتب السعداء (شفاء السائل: ص 75- 80).

لأجل الاستقامة كالسحرة والمرتاضين، أي تجيء مجاهدته في تلك الحالة ليست قائمة على أساس شرعي ولا على الفريضة الواجبة والظاهرة كل الظهور، بل لأجل كشف حجاب الحس الذي يحصل لصاحب الجوع والخلوة، وليست الاستقامة مشروطة فيه.

فرقٌ؛ وفرقٌ كبيرٌ، بين من يجاهد وهو مستند على مضمون يُشكل مجاهدته ويقوِّم منطلقاته النظرية والعملية؛ وبين من يجاهد من أجل أغراض دنيوية كسباً للصحة البدنية أو نيلاً لمآرب ليست قائمة على بواعث شرعية من صحيح الدين أو صحيح الاعتقاد. ولابد للمجاهدة أن تستند على خلفيتها العقدية؛ وعلى بواعثها الدينية وعلى أصول معتقدات صاحبها فيما من شأنه أن يدفعه إلى العمل بمقتضى تلك الأصول الدينية في عقيدته التي يدين بها بكل الولاء غير مردود إلى ثقافات الآخرين أو عقائد الآخرين فيما عساه أن يقوم به من مجاهدات. ومن هنا؛ فليس من المبالغة أن نقرأ في كتب الصوفية الأحاديث النبوية الشريفة الصحيحة [1]؛ يروونها باتصال السند عن فضيلة الجهاد لتكون معتمدهم ومتكئهم وأساسهم الشرعي كقوله - صلوات ربي وسلامه عليه - لقوم قدموا من الجهاد:" مرحباً بكم قدمتم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر". قيل: يا رسول الله: وما الجهاد الأكبر؟!.. قال: جهاد النفس. وقوله صلى الله عليه وسلم:" المجاهد من جاهد نفسه في طاعة الله عز وجل"؛ وقوله عليه السلام:" كُفّ هواك عن نفسك، ولا تتابع هواها في معصية الله تعالى" [2]. وفي الحديث الشريف أنه؛ صلوات ربي وسلامه عليه، كان يواصل الصوم فأراد أصحابه رضوان الله عليهم قدوةً بسنته أن يواصلوا كما كان يواصل، فشق عليهم ذلك، فنهاهم عليه السلام أن يواصلوا مثله، وقال عبارته الشريفة:" إني أبيتُ عند ربي يطعمني ويسقيني"؛ وفي معناه أيضاً " إنَّ لي هيئة ليست كهيئتكم".

ومن المؤكد أن هذه الهيئة النبوية المباركة، هيئة علوية تنفرد بخصائص خاصَّة به وحده لا يشاركه فيها سواه؛ وإنها هنا في هذه الجزئية قدرة الاحتمال على ما لا يحتمله غيره ولا يطيقه سواه، فهي من المؤكد هيئة لا تنهي عن الصوم الدائم إلا من باب الرحمة والشفقة على الهيئات التي لا ترقى مطلقاً إلى هيئته هو؛ صلى الله عليه وسلم. ومع ذلك ليس هناك ما يمنع من قهر النفس على المكاره والمشقات مادام في النفس استعدادٌ علوي

---

(1) كان نقرأ تلك الأحاديث النبوية في الإحياء، ويقوم بتخريجها الحافظ العراقي في كتابه "المغني عن حمل الأسفار" في تخريج أحاديث إحياء علوم الدين للغزالي؛ درءاً لوصمة ضعف الحديث التي شاعت عن كتب الصوفية؛ وبخاصة الإحياء !.

(2) الغزالي : الإحياء ؛ جـ 3، ص 64 . وراجع كتابنا: أبو العباس المرسي؛ منهجه وآراؤه الصوفية ؛ ص223.

لتلقي أطيب الفيوضات الإلهية. فالحديث مانعٌ لمن لا يستطيع، مبيحٌ للقادر، والأمر كله مرهون بالنية القلبية يعوّل عليها باعث الحركة نحو المقاصد والتوجّهات.

والمفروض هو تلك "الإباحة" لا ذلك "المنع". ومن هنا كان انطلاق الصوفية في مجاهداتهم: الأخذ بالأحوط في الدين، والزيادة في فعل الجهاد، وتدريب النفس على الشدة ونفوذ العزمة، لماذا..؟! لأن النفس لا تستجيب لك بسهولة ويسر؛ ولأنها أحياناً كثيرة تجعلك تتصرف بطريقة آلية بغير تفكير ولا رويّة، وذلك ملحوظ جداً في أداء العبادات كالصلاة والصيام وغيرهما، فحملها - من ثم - على المشاق والمكاره أكرم لها من التفريط في حقوق الله عليها، وأهونه حق البقاء دوماً في معية الله (أعني النية الصادقة على ديدن الإخلاص) ولكن ما هى النية أصلاً ؟ وما هو عملها؟!.

## (5)

كان الحارث المحاسبي عرّف "النية" فقال في معناها هي :" إرادة العبد أن يعمل بمعنى من المعاني، إذا أراد أن يعمل ذلك العمل لذلك المعنى". وهو تعريف عميق وكبير في الدلالة وفي المفهوم، فلا يمكن أن يكون للمرء قدرة بغير إدراك هذا المعنى ولو قلت قدرته الفكرية على استيعاب المعرفة واستخلاص مباحثها التي يعتمد فيها المرء على الفهم والإدراك والمعرفة؛ إذ شرط العمل أن تكون النية معروفة، وحاضرة، ولنقرأ مع التحليل عبارة المحاسبي مرة ثانية في هذا التعريف للنية:" إرادة العبد أن يعمل بمعنى من المعاني، إذا أراد أن يعمل ذلك العمل لذلك المعنى"؛ فهناك المعنى أولاً، وهناك العمل ثانياً، وقبلهما الإرادة العاملة؛ الإرادة التي لم تتحول بعدُ إلى عمل، هى نية قلبية ليس إلا. فمعرفتنا للنية معناه: قدرة الضمير على التوجه إلى ذلك العمل؛ أي معرفة الباعث الذي يتلازم فيه إدراك الإنسان لقواه العاملة مع قواه العالمة، فلو أنه أدرك قوته العاملة فقط؛ لأدرك السلوك قبل العلم، وعز عليه العلم الناهض للحركة الفعلية؛ أعني العلم الذي يحفظ العمل من التحوير عن المقاصد العلية، والتشويش بعيداً عن المطالب النافعة.

والإرادة الإنسانية - من بعدُ - هى الضامنة للحركة الفعلية في الواقع العملي، بمعنى أنها هى التي تضمن قناتين: قناة العلم الحافظ للعمل، وقناة العمل المحفوظ بإحاطة العلم. وأولُ ما تفرط فيه النفس هو حق الله كما ينبّهنا إلى ذلك الحارث بن أسد المحاسبي في كتاباته النفسية التحليلية الرائعة، وأهمها هنا كتابه "الرعاية لحقوق الله"؛ لا ترْعى هذا الحق إلا بجهاد تستوفيه إلى غاية ما تنتهي إليه، ولربما أوهمتك أنها ترعاه، وأوهمتك أنها على العهد باقية، حتى إذا ما فتشت عنها وعن رعايتها لحقوق الله مع بقاء الوهم لديها،

وبحثت مُخلصاً عن عهودها؛ أدركتُ من فورك أنها في غِرّة، وأن حظوظها لأقوى الحظوظ، وأن أوهامها لهى التي ترعى، وأن أهواءها لهى التي تجيب وتسعي، وما يكادُ أن يكون لحق الله ولا لعهده فيها نصيب غير نصيب القشرة الخارجية والسطح البرّاني.

غفلةٌ لا شك فيها، ومصيبة كبيرة هي تلك الغفلة ..!!..

من أجل ذلك؛ صار مما لابدَّ منه قهر النفس على الاستجابة لأمر الله دوماً، والانتهاء لنهيه دوماً، وأن أحسن الاستجابة تلك "القدرة المانعة للنفس عن بعض ما تشاء" كما تقدّم، والمفروض أن تجهد النفس في القيام بالحقوق بمقدار ما تجهدها في القيام بالتطوع والنوافل، ففي هذا القيام نفسه قهر للنفس وحملها على المكاره والمشاق، لأن المفروض هنا أن ما تقوم به النفس غير مفروض عليها، وبالتالي فهو أدعى لأن تبذل فيه أحسن الجهود؛ ولأن المفروض كما تقدَّم أن النفس لا تستجيب لك بسهولة، ولابد أن تقهرها على الاستجابة " تلك القدرة المانعة للنفس عن بعض ما تشاء".

المفروض هو ذلك "المنع" لا تلك "الإباحة"؛ أعنى منع النفس عن أن يكون لها حظ واحد من الحظوظ التي تتولاها طاقاتها وترعاها أهواؤها، مع التنبّه الدائم إلى أن القوة القادرة على المنع هي نفسها القوة التي تجعل النفس كارهة لكل فضيلة من الفضائل النافعة في كل حين اللهم إلا إذا كانت الأحيان التي لا تستجيب فيها النفس لتلك المزالق والمداخل تسوّل لها حب السقوط وشره الرزيلة.

سرُّ النور المشرق الوضّاء في عقول الحكماء وقلوب العارفين يرتدُ إلى جماد النفس بقوة التجرد والصفاء؛ وهي قوة مستمّاة من "عين الحقيقة المحمدية"، من الأساس الشرعي الذي اعتمده الصوفية؛ من المضمون الديني الذي ينتسب إليه هذا المتصوف أو ذاك، حتى لو بدا هذا "المضمون" من الوهلة الأولى متشابهاً أو مختلطاً بمصادر خارجية كحكماء الهند وزهاد الفرس وفلاسفة الإغريق؛ فالشكلانية الظاهرة فيه قشرة سطحية واهية تتبدّى لنا من أعمق نظرة ومن أقربها.

وللفيلسوف الصوفي والحكيم الإشراقي البارع شهاب الدين السُّهْرَوَرْدي المقتول (سنة 587 هـ)، مقولة تمثل هذا الأساس الشرعي كل التمثل وتغترف من موارده وإن تأوّلت لدي البعض ممن غرموا بمنهج التشابه بين الأفكار بعيداً عن المقصود، ولكن من وجهة صوفية خالصة تكشف لنا مقولته عن طوايا هذا الأساس الشرعي الدفينة في أعماق الباطن الصوفي المتقل بتشرب مصادره الشرعية وتمثلها حتى الرمق الأخير حيث يقول:

إذا ما تجرّدنا عن الملذات الجسمية؛ تجلى لنا نور إلهي لا ينقطع مدده عنا، وهذا النور

صادر عن كائن منزلته منا بمنزلة الأب، والسيد الأعظم للنوع الإنساني؛ وهو الواهب لجميع الصور، ومصدر النفوس على اختلافها، ويسمي "الروح المقدسة"، أو بتعبير الفلاسفة "العقل الفعال"[1]. وليس ما يمنع أن تكون إشارة الشهرَوَردي هنا إلى النور المحمدي شأنه كشأن حكماء الصوفية الذين اعتنوا بفكرة الحقيقة المحمدية أكبر عناية، وبخاصة حين نعلم أن الإشراق ما هو إلا التصوف في قمته وفي أعلاه. وأن فلسفة الشهرَوَردي الإشراقية - فيما يقول د. إبراهيم مدكور - صوفية كلها، وأن التصوف هو كل شيء فيها[2]. فليس ببعيد أن يكون هذا الكائن والسيد الأعظم هو محمد صلوات ربي وسلامه عليه. هو عين النور، هو نور الأنوار، وهو السّر الأكبر، والجوهر المصون، هو بشر.. نعم ! لكنه لا كالبشر؛ بل كالياقوتة بين الحجر.

وأنت ترى في عبارة الشهرَوَردي أن شرط معرفة هذا السر الأكبر الذي يتجلى لنا خلال النور الإلهي فلا ينقطع مدده عنا، هو شيء واحد فقط : التجرُّد عن الملذات الجسمية، ولكن هذا التجرد لا يتأتي عبثاً فارغاً من دلالة، إذ ليست مجاهدة النفس مجرد كلمة تقال، ولا هي باللفظة الفارغة من معناها؛ إنما المجاهدة حياة تقامُ على الإرادة، وتعمل فيها الإرادة عملها الفاعل على مستوى النظر والتسليك.

ليس ضعفاً أن يتعلق قلب الإنسان بخالقه، بل الضعف كله أن يتعلق قلب الإنسان بالمخلوقين. وليس ضعفاً أن يكون قلب العبد ذا سرّ مع الله، هو بمثابة المؤشر الذي يحركه في كل اتجاه يرضى عنه الله تعالى، لكن رضي الله شيء، ورضي النفس شيء آخر. كلُ ما يُرضي الله يسخط النفس، وكل ما يرضي النفس قد يسخط الله؛ والتوفيق بينهما في الغالب من أمحل المحالات التي تقف عقبة أمام العقل البشري.

ولم يأتِ الشارع بالحكمة السديدة إلا ليتمم محاولات العقول البشرية القاصرة؛ جاء ليكملها بعد نقص، ولو أن في فهم العقل البشري وحده قدرةً لفهم مرادات المشيئة الإلهية لأستغني الناس عن رسالة الأنبياء، لا بل لو أن فيه قدرة لفهم العقل نفسه لنفسه، ولفهم ما أحاطت به علوم الدنيا، لألتمس الناس في العقل وحده الهداية، وطلبوا المعونة منه دوناً عن سواه، وهذا ما لم يحدث قط في كل حقب التاريخ : أن يعوّل الناس على العقل وحده دون وحي النبوة. ولو أن لعقول الناس إحاطة شاملة تامة لعرفوا الله تعالى بمقتضى عقولهم القاصرة؛ ولكانت حاجتهم إلى الرّسل والأنبياء ليست بذي شأن..!. صحيح أن

---

(1) الشهرَوَردي: هياكل النور؛ وتحقيق د. محمد علي أبو ريان، مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة د/ت؛ الهيكل السابع؛ ص85 .

(2) د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ؛ منهج وتطبيق؛ جـ 1، 54 وهنري كوربان: الشهرَوَردي المقتول، ص 127.

مصدر العقل الفطري هو الله، وأن العقل من الأهمية بمكان لفهم النص الديني ولمحاولة الوصول به إلى رؤية معرفية عن حقيقة الدين، لكنه لايصبح هو كل شيء ناهيك عن انحرافات العقول عن فطرتها؛ فبدلاً من أن تصل بالعقل إلى جوهر الدين وتصحح أخطاء التدين؛ تجعل من العقل نفسه موضوعاً للتقديس وتنسى مهمته الفاعلة وهي أنه وسيلة لغاية شريفة وكفى، وأن فوقه من الوسائل المدركة لتلك الغاية ما يفوقه ويعلو عليه.

إن الحكمة الإلهية لا تتمّ معرفتها بغير نور النبوة؛ أعني أن الحكمة الإلهية لا يمكن نقلها إلى الناس بمقدار ما لا يمكن التحقق منها بغير معراج النبوة، وإمكان المرء أن يصعد إلى هذا المعراج مرهونٌ بمدى اتصاله بهذا النور النبوي.

ولم يكن مصادفة أن نقرأ في كتاب الله قوله تعالى:" قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله"[1]؛ فمن عين الإتباع له صلوات الله عليه تجيء المحبة الإلهية، وليست هنالك محبة قائمة وصاحبها بمعزل عن حقيقة الإتباع. وقوله تعالى:" يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دَعَاكم لما يحييكم"[2].

هنا في هذا الرحاب العلوي، وهنا فقط؛ يمكننا أن نقول: إذا أراد المرء أن يحيا؛ فليعش كما يحيا الذين يريدون، وإذا أراد أن يعيش بإرادة الحياة، فليوافق الحياة على ما تريده الحياة منه، لكن ليَعْرِف ماذا كان هؤلاء المريدون للحياة يريدون ؟!.

هنا، وهنا فقط ،"إرادة الحياة". فاستجابتنا لرسول الله - صلوات الله وسلامه عليه - هي الحياة، الحياة على شرعة الموافقة، هي هنا "إرادة الحياة"؛ وإتباعنا له هو عين محبتنا لله تعالى. ففي معراج النبوة كفاية الهداية لبني الإنسان؛ أما دورُ العقل، فهو النور الذي يفهم عن النبوة سرّها في نقل الحكمة الإلهية إلى البشر ليعرفوا معناها، ولا يعرفوها من تلقاء أنفسهم التي تلوثها المطامع والأهواء؛ لا تزال تخفي وراءها "القدرة"، وهي عاجزة مسلوبة القدرة أو تكاد، ولكن يعرفوها لو شاءت من تلقاء نور النبوة.

هنا، وهنا فقط، يكمن دور العقل البشري: أنْ يتلقي من "نور النبوة" ما في طاقته أن يتلقاه، وأن يُبدع في غير حدود، يُبدع في مثل هذا التلقي من الوسائل والطرق ما شاء له أن يبدع ما دام مجاله في هذه الإمكانية مقرراً لاشك فيه. ومن ثمّ

---

(1) سورة آل عمران : آية 31.

(2) سورة الأنفال : آية 24. وتقتضي الاستجابة إزاحة الشوي وتنحية العلائق ومفارقة الأغيار؛ فما لو شاء المستجيب أن يحيا الحياة الحقيقية استجابة لله ولرسوله إذا دعى لها، وأن يكتشف لب لباب هذه الحياة؛ أعني يكتشف عنصر التفوق فيها وعنصر الامتياز الروحي، وهو من بعدُ لا يحياها على الحقيقة ولا يتذوق عناصر القوة فيها إلا بفضائل الجهاد والصبر عليه في كل حال. فإن التجرد عن الملذات الجسمية شرط الترقي في طريق النور. وشرط الصعود في الطريق هو التجرد والصفاء؛ وهو لا يتم إلا بالمجاهدة.

قامت "رسالة الصوفية": التماس معرفة الحقيقة الإلهية من طريق غير طريق العقول المحدودة؛ من طريق الحرمان! أعني حرمان النفس الإرادي لما يباح لغيرهم من طلاب الحقائق بطريق غير طريقهم. ومن هنا أيضاً؛ ندرك سرَّ تسمية القشيري كتابه في التصوف بـ " الرسالة"؛ لأن الرسالة الصوفية ليست كرسالة "العقل" لدى المتكلمين والنظار: رسالة الصوفية تُشبه رسالة النبوة؛ لأنها تعبيرٌ مباشر عن رسالة النبوة ومتضمنة لها، فكما أن رسالة النبوة جاءت بالوحي من عند الله خصوصيةً واصطفاءاً، فكذلك رسالة الصوفية جاءت بالإلهام من عند الله رعايةً وكلائةً. وكما أن طريق النبوة يعدُّ طريقاً هابطاً من أعلى، فكذلك جاء طريق الصوفية هابطاً من أعلى لا يتيسر إلا للسعداء كما قال في حقه ابن رشد. والفرقُ بين رسالة النبوة ورسالة الولاية هو فرق في الدرجة لا في النوع؛ لأن كليهما - النبوة والولاية - يستمد مددهما من طريق العرفان الإلهي، أو إنْ شئتَ قلت من طريق التعريف الإلهي: رسالة الصوفية خاصة بمنهج وبطريق.

أمّا المنهج؛ فذوقيٌّ تعمل فيه الإرادة البناءة عملها الفعّال من حيث التطبيق والممارسة والمعايشة والحياة وتذوق الحياة الدينية والإحساس بها وتشرُّبها من الداخل. وأمّا الطريق؛ فهو طريق المعاناة وركوب المتاعب والمقاومة العنيفة. أو هو كما حدّه الشيخ أحمد زَرُّوق في رسالته "الأصول" يتمثل في:" علو الهمة، وحفظ الحرمة، وحسن الخدمة، ونفوذ العَزْمة، وتعظيم النعمة. فَمَنْ علت همته ارتفعت مرتبته، ومَنْ حفظ حُرْمة الله حفظ الله حرمته، ومَنْ حسنت خدمته وجبت كرامته، ومَنْ نفذت عزمته دامت هدايته، ومَنْ عظمت النعمة في عينه شكرها، ومَنْ شكرها استوجب المزيد من النعم"[1].

ثم هو بعد ذلك "فقهُ اللحظة الحاضرة"؛ الوصف الذي أجمع عليه قدماء علماء الإسلام؛ كابن قيم الجوزية في كتابه "روضة المحبين"[2]؛ حين عبَّر عن ذلك واصفاً الشجاعة بأنها صبر ساعة، فالشجاعة صبر ساعة وخير العيش ما يدركه المرء بصبره، والصبر كما عَرَّفه الغزالي هو :" ثباتُ باعث الدين في مقابل باعث الهوى". باعث الدين حياة لا أي حياة ولا كل حياة وإنما هو حياة مخدومة على أسس الجهاد في سبيل الله.

وباعث الهوى نزوع حول مجاراة الطبيعة البشرية بغير عقال من الترويض على المكاره؛ والترويض على المكاره صبر واصطبار بكل تأكيد. وخيرُ المرء كله في صبر تلك

(1) راجع للشيخ زرُّوق: رسالة الأصول، ضمن كتاب المآثر الشاذلية؛ ص 117 .
(2) ابن القيم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين؛ دار الفكر العربي، القاهرة سنة 1397 هـ ؛ ص 315 .

الساعة؛ لكأنما كان صبر هذه الساعة هو بالضبط "فقه اللحظة الحاضرة". ماذا عساك فاعلٌ فيها؟ هل تتبع نفسك أم تتبعك نفسك؟ أتريد أن تركبك أم تركبها؟!.

ولا جَرَمَ في أن العلماء والحكماء اتفقوا - فيما يقول الغزالي - على أنْ لا طريق إلى سعادة الآخرة إلا بنهي النفس عن الهوى ومخالفة الشهوات؛ فالإيمان بهذا واجبٌ، ونهي النفس لا يكون إلا بطريق الرياضة. وحاصلُ الرياضة وسُرها أن لا تمتع النفس بشيء مما هو موجود إلا بقدر الضرورة؛ فالمرتاض لهذا الطريق يكون مقتصراً من الأكل والنكاح واللباس والمسكن، وكل ما هو مضطر إليه على قدر الحاجة والضرورة، فإنه لو تمتع بشيء منه أنس به وألفه، فإذا مات تمنى الرجوع إلى الدنيا بسببه، ولا يتمنى الرجوع إلى الدنيا إلا مَنْ لا حظ له في الآخرة بحال، ولا خلاص منه إلا أن يكون القلبُ مشغولاً بمعرفة الله وحبه، والتفكر فيه، والانقطاع إليه؛ ولا قوة للمرء على ذلك إلا بالله"[1].

فبالإضافة إلى ملاحظة التخفيف من حدة المتع الحسية واللذات المثيرة والإلحاح على تغير دائرة اهتمامات الصوفي الظاهرة ونقله من عالم الحرف إلى التحقيق أو من التملك إلى الكينونة بتعبير إريك فروم[2]؛ لنلحظ قول الغزالي:" لا قوة للمرء على ذلك إلا بالله"؛ لتجدنا نقرر مع الغزالي أن التجربة مع الله هي بالأساس توفيق. حين تقبل على الله بكامل الهمة، فهو قبول توفيق؛ وحين يكون همك كله هو الله تعالى؛ فهذا في الأساس توفيق.

ومن هنا نجد ابن عباد الرندي في رسائله الصغرى يتحدث عن حقيقة جهاد النفس وهو في ذلك شديد التأثر بالغزالي يمضي على نفس الخط السني، ويسير تقريباً على نفس الاتجاه وعلى ذات المنهج حين قال جازماً في وصف القاصدين:" فإن الأمر المتفق عليه عند العارفين أن لا وصول إلى الله إلا بالله، ولا حجاب للعبد عن الله إلا نفسه، والنفس لا تجاهد بالنفس، وإنما تجاهد النفس بالله، فإذا جُوهدت النفس بالله لم يتصدَّر في طريق السلوك قاطع ولا مانع لوجود حفظ الله وكلائته وتأييده للمريد السالك بما شاء وكيف شاء إلى أن يرزق عبده المؤمن إلا من حيث لا يعلم، ولا تزال حجب نفسه الظلمانية والنورانية ترتفع وتزول شيئاً فشيئاً حتى يأتيه اليقين"[3].

لا تصدق أن الإنسان بمستطاعه أن يتصل بالله عن طريق إرادته هو، أو عزيمته هو؛ لا .. بل الله من وراء ذلك، الله هو الذي يوفقه إلى الله، صحيح أن هنالك

---

(1) الغزالي : إحياء علوم الدين : جـ 3، ص 67 .

(2) إريك فروم : الإنسان بين الجوهر والمظهر؛ ترجمة سعد زهران ومراجعة وتقديم لطفي فطيم؛ عالم المعرفة، الكويت: ص 44.

(3) رسائل ابن عباد الرندي الصغرى: تحقيق بولس نويا اليسوعي؛ المطبعة الكاثوليكية، بيروت سنة 1957م ؛ ص 113.

مجاهدة منه غير منكرة ولا مجهولة، ولكن أيضاً لا قوة للمرء على معرفة الله أو على حبّه إلا بالله، وصدق الغزالي وصدقت تجارب المحبين معه في وصف الحالة وتشخيص النزوع.

## (6)

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: ما الذي دفع بالصوفية إلى مثل هذه المجاهدات الشاقة العنيفة؟!. وما الذي حدا بهم إلى محاسبة أنفسهم في لحظاتها وخطراتها بمثل هذه التشديد الذي لا مزيد عليه؟! لاشك إنه الايمان، سبب السعادة؛ هو الذي جعلهم يرتفعون عن سواهم بمقتضاه. لما كتب الأستاذ "عباس العقاد" فصلاً ممتازاً عن التصوف في كتابه " التفكير فريضة إسلامية"، أشار إلى:" أن المزية الصوفية الخاصة هي مزية الايمان بالله على الحب لا على الطمع في الثواب أو على الخوف من الحساب والعقاب"؛ وأن الصوفية إذا غربت عنهم صفة واحدة هى صفاء القلب لله لم يحسبوا من الصوفية ولم يسلكوا أنفسهم في عداد أهل التصوف بسمة أخرى من سماتهم المشهورة"[1].

وراح "العقاد" يمثل عمل الصوفي بالفرد المثالي في بيئته الاجتماعية؛ فإن الناس عامة يقتنعون بواجبهم الاجتماعي الذي لا يجاوز الحذر من مخالفة القانون والأمل في خيرات المجتمع؛ ولكن الفرد المثالي يخدم البيئة الاجتماعية بباعث من الغيرة التي لا تنظر إلى الجزاء بل تعمل وتثابر على عملها مع سوء الجزاء أو مع اليقين من العقاب؛ وكذلك الصلة بين الصوفي وربه إنما هى صلة قائمة على المحبة لا على مجرد الطاعة لأوامره والخوف من نواهيه، فإن المحب يعطي من عنده فوق ما يؤمر به ولا ينتظر الطلب ليستجيب إليه"[2]؛ فكأنما الحب هنا هو من أقوى الدوافع الإيجابية حقيقة على العمل البناء.

والحب - حب الله - بغير شك فرح بالله لا بسواه، فإن ما سوى الله لا يورث في القلب فرحة بل يورث لذة وألماً. والفرح بغير الله متعة فانية ولذة عارضة سرعان ما تزول مع العوارض والعوائد، وإن متع أصحاب اللذة في الأخلاق واعترافهم لمزيد من الشهوات والمتع والملذات الحسية التي يوفرها لهم المجتمع المعاصر لا تولد إلا درجات متفاوتة من الإثارة البّرانية ولكنها لا توفر أبداً فرحة في القلب جُوّانِيّة؛ وافتقاد فرحة القلب هو الذي يدفعهم بالضرورة إلى البحث الدائم عن المزيد من الملذات المثيرة والمتع الفانية.

---

(1) عباس العقاد: التفكير فريضة إسلامية؛ ص 110 .
(2) عباس العقاد: التفكير فريضة إسلامية؛ نفس الصفحة.

لا تفضي اللذة والإثارة بعد الوصول إلى ما يسمي الذروة إلا إلى الحزن والألم؛ لقد حدثت الإثارة ولكن القلب لم يكبر ولا الطاقات الداخلية تعاظمت. بذل الشخص في لحظة كل طاقاته باستثناء العقل والحب، حاول أن يتفوق على إنسانيته، أن يكون سوبرمان، لكن دون أن يكون إنساناً. وتدلُّ الظواهر على إنه وصل إلى لحظة النصر، ولكن النصر سرعان ما يعقبه حزن عميق؛ لأنه لم يحدث أي تغيير في داخله. وعليه؛ فإن من طبائع الأمور أن تلعب " الفرحة" دوراً جوهرياً في العقائد الدينية والفلسفية التي تنادي بأن هدف الحياة هو الكينونة فيما يقول إريك فروم[(1)]؛ فالبوذية ترفض فكرة اللذة، وتأخذ بفكرة "النيرفانا"، وهي حالة من الفرحة الروحية تتجلى في الصور والقصص المكتوبة عن موت بوذا[(2)]؛ والمتصوفة المسلمون يرفضون فكرة اللذة بمعناها الحسي ويأخذون بفكرة الفناء، وهى حالة من التوحُّد مع الذات الإلهية، ولكنها حالة لا تدوم ما لم يعقبها موت محقق؛ لأنها حالة جَمْع تسلم إلى فَرْق، وبقاء بعد الفناء.

يُفرق "إريك فروم" بين الفرحة واللذة. ويُعرِّف اللذة بأنها إشباع لرغبة على نحو لا يتطلب نشاطاً بمعنى حيوي، ويمكن أن يكون الإحساس باللذة مكثفاً، مثل لذة إحراز نصر اجتماعي، أو الحصول على مزيد من الربح، أو كسب ورقة يانصيب، أو قد تكون هى اللذة الجنسية المألوفة، أو قد تكون هي لذة الأكل حتي الامتلاء، أو كسب في سباق أو نشوة الشراب، أو غشية المخدرات، أو ربما تكون لذة إشباع نزوع سادى، أو إرضاء لشهوة القتل، أو تمزيق الكائنات الحية، أو بتعبير ابن خلدون - مع شيء من جانبنا في التصريف - لذة الغرائز البدنية بحصول توهم مقتضي طباعها، أي تحصيل ما تتوهم فيه سعادتها[(3)]؛ ولو شئنا المقارنة بين "فروم" و"ابن خلدون"، للتفرقة بين اللذة والفرحة نجد هذا الأخير كان يرى - وهو فيما يرى ناقلاً عن الغزالي[(4)] - أن اللذة إنما تكون على ضربين: لذة الغرائز البدنية بحصول مقتضي طباعها، ولذة القلب بحصول مقتضي طبعه وغريزته، وهو العلم. وأعلاها لذة معرفة الله تعالى وصفاته، ولذة جمال مطالعة حضرة

(1) إريك فروم : الإنسان بين الجوهر والمظهر؛ ترجمة سعد زهران، ومراجعة لطفي فطيم : سلسلة كتب عالم المعرفة ؛ عدد (140)، الكويت سنة 1923هـ - 1999م؛ ص 111؛ والصفحات؛ 24، 41، 53، 54؛ ويقول إريك فروم :" شخصيات التملك تستند إلى ما تملك. وشخصيات الكينونة تستند إلى حقيقة أنها كائنة وحاضرة وحية ومؤثرة، وإنه يمكن دائماً خلق شيء جديد". ( ص 44 وما بعدها). وهو يعني أن الكينونة جوهر روحي حي في الإنسان وطاقة فعالة ومؤثرة. أما التملك فهو مظهر خارجي براني مصيره الزوال.

(2) إريك فروم : الإنسان بين الجوهر والمظهر؛ ص 111.

(3) ابن خلدون : شفاء السائل وتهذيب المسائل؛ ص 66.

(4) الغزالي : الإحياء؛ جـ 4؛ ص 311.

الربوبية هي التي عنى النبي صلوات الله وسلامه عليه بقوله:" أعددتُ لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر"؛ وهي الفرحة بمطالعة وجه الله تعالى؛ (= الزيادة بالتعبير القرآني)، إلا أن هذه المطالعة والمعرفة يقع فيها بعد الموت مزيد كشف واتضاح كان البدن مانعاً منه ويتنزل منزلة البصر، وهو المُعبر عنه بالرؤية"[1].

على أن اللذة التي يستخدمها الغزالي وابن خلدون مطلوقةً على المعرفة الإلهية تجاوزاً، تُفهم في إطار المقارنة بينها وبين اللذة الحسية، أعني لذة التملك لا فرحة الكينونة؛ لأن هذه الفرحة الأخيرة كما تقدّم (= الفرحة عند الكشف أو مع الكشف) مُستخدمة بالفعل في اصطلاح الغزالي واصطلاح ابن خلدون، ومُعلق إدراكها عندهما على الذوق المدرك وحده دون سواه:" فألذ العلوم معرفة الله وصفاته وأفعاله وتدبير مملكته بالعلم الإلهامي اللَّدُنِّي، ولاسيّما من طال فكره في ذلك، وحرصه على الاطلاع على أسرار الملكوت؛ فإنه يَعظم فرحه عند الكشف بما يكاد يطير له، وهذا مما لا يدرك إلا بالذوق، والحكاية فيه قليلة الجدوى، ولقد يُستشعر شيئاً من هذه اللذة طلاب العلم الكسبي عند انكشاف المشكلات وانحلال الشبهات التي يطول حرصهم عليها وشوقهم إلى معرفتها"[2].

ولمّا كان " إريك فروم" يتخذ من تعاليم المعلم "إيكهارت" نقطة بداية للتفرقة بين اللذة والفرحة إذ كان إيكهارت يقول:" إن النشاط يفضي إلى الفرحة"[3]؛ وبما أن للكلمة استخدامات مختلفة إلا أن القارىء في العصر الحديث أميل إلى ألا يلتفت باهتمام إلى كلمة الفرحة، وأن يفهمها كما لو كان إيكهارت يقصد بها اللذة. غير أن التمييز في رأي "فروم" ضروري وحيوي في إطار التمييز بين أسلوب الكينونة وأسلوب التملك.

وليس من السهل أن نقدر الفارق بينهما خصوصاً ونحن في عالم لا يكاد يعرف إلا اللذة (الحسية المادية) بلا فرحة (روحية ذوقية). الأولى نشاط، لكنه نشاط عاجز، يصيب الإنسان بفقدان الحقيقة الداخلية في أعماقه، لذته مهما طالت فهي ألم، ومتعته مهما زادت فهي غُصّة، مرارة وحرمان. أما الثانية فهي امتداد الذات لاكتشاف قدرات الذات الإنسانية الباطنة خفيها وجليلها، واتصالها بمصدرها الحقيقي. إنما الفرحة فضل كبير ممنوح

---

(1) ابن خلدون : شفاء السائل؛ ص 66 -67.

(2) ابن خلدون: شفاء السائل؛ ص 66.

(3) إريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر، ص 109 - 110.

على الوهب من الله تعالى، وإنها لتستخدم في التعبير القرآني مباشرة قبل "إريك فروم"؛ عطاءً غير مجزوز:" قُل بفَضلِ الله وبرحمته فبذلك فليَفرَحُوا هو خير مما يجمعون"[1].

أي نعم! الفرح الحقيقي هو الفرح بالله. قد تطغى الأولى على الثانية وتستطيل، وقد تغري الإنسان صنوفاً مما يرزقه في الباطن من جرّاء اللذات والشهوات؛ حسية وعقلية، وقد يُصاب من أجل ذلك، مع التوهم، بالضيق والكرب والخذلان وسقم النفس، لكنه حين يمضي مع الثانية يتذكر ما كان ينشده ابن عربي؛ فيفرح:

إذا ضَاقَ عَلَيْكَ الأمْر     فَكِّـر في أَلَـمْ نَشْرَح
فَعُسْـرٌ بَيْنَ يُسْـرَيْنِ     إِذَا ذَكَـرْتَهُ فَأَفْـرَح

من الطبيعي أنه لكي يحصل بعض الناس على ثروة أو شهرة، فإن ذلك يتطلب قدراً كبيراً من النشاط، لكنه نشاط بمعنى الانشغال، وليس بمعنى أن يُولد الإنسان ميلاداً جديداً أو يكتشف حقيقته الأصلية. ربما يشعر أمثال هؤلاء حين يحققون أهدافهم، بدرجة عالية من الإثارة أو الزهو، بل ربما يشعرون أنهم وصلوا إلى ذروة المشاعر. ولكن أي ذروة تلك؟! ربما تكون ذروة الإثارة والزهو أو ذروة النشوة والتيه. ولكن تلك الحال، وإن تكن ذروة لمشاعر إنسانية إلا إنها مشاعر مَرَضيّة، فهي مشاعر لا تُفضي إلى مزيد من تعاظم قوة الذات وتنميتها، وإنما هي على العكس تؤدي إلى العجز والشلل الإنساني.

لنلحظ العبارات الأخيرة كما وردت لدى ابن خلدون؛ ومن قبله الغزالي، وهي كيف تؤدي المعرفة اللَّدُنيّة إلى الفرح والابتهاج وهما قمة السعادة، ثم لنرى أن السعادة فرح باطني يمنحه القلب العامر بيقين الإيمان والمعرفة، وتتولاه سريرة باطنة مدركة لسر الفرحة على اليقين والمعرفة بين شغاف القلب المَلآن بمحبة الله، وأن الفرحة ليست سوى شعور مصاحب للنشاط الإنساني المثمر الهادف البناء للشخصية السويّة المنتجة، فهي ليست تجربة لحظة من لحظات الذروة، تندفع صاعدة لتهبط فجأة، ولكنها أقرب إلى حالة وجود متصل على ربوة رحبة، حالة شعورية تصاحب التعبير المثمر عن جوهر القدرات الإنسانية للإنسان. إن الفرحة ليست شرارة نشوة تشتعل في لحظة، وإنما هي على حد تعبير "إريك فروم" وهجٌ مُصَاحِبٌ لكينونة الإنسان[2]، هي سرّ السعادة. وبلوغ السعادة الحقيقية لدى

---

(1) سورة يونس: آية 58.

(2) إريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر؛ ص 109 - 110. والتعبير هنا عن تجربة اللحظة التي هي من لحظات الذروة والتي تندفع صاعدة لتهبط فجأة إنما هو تعبير عن تجربة لحظة حسية صرفة .. مجرد لذة لا تدوم وليست هي بالفرحة القلبية العامرة بالكشف.

الصوفي في محبة الله مدعاةٌ لبذل النفس في تحصيلها؛ وأن الفرحة عند الكشف أو مع الكشف فرحة معرفة بالله، وليست هى من مكاسب الحيلة النظرية والدليل العقلي.

وهكذا يكون شأن الإيمان على شرعة الحب لدي المتصوفة دافعاً قوياً لممارسة السلوك الشاق مرضاة لله بدافع الحب الذي لا رقيب عليه سوى نداء الضمير. إنما الإيمان هو الدافع الذي دفع الصوفية إلى المجاهدات الشديدة والمحاسبات القاسية، لأنفسهم وخطرات قلوبهم ولأنفاسهم ولحظاتهم حتى صار العرفان أقرب منهم إلى أي شيء آخر سواه، فلا يدركون من أمر المعرفة إلا ما يعلمونه منها، ولا يعلمون سوى ما يدركون، فجاء إدراكهم من أجل ذلك تحقيقاً لهذا العلم، وصار علمهم بمقتضي الإيمان هو الإدراك حقيقة.

ومادام العرفانُ خاصية العارف الأولى والأخيرة، صارت الصورة التي يعلمها هى هى الصورة التي يدركها. ونقول "يدركها"، ونؤكد على هذا الإدراك إذا نحن علمنا إن الإدراك يعنى هنا تلك الخاصة الذوقية يجيء دلالة وعلامة على إدراك العارفين بمقتضي خصوصيتهم الذوقية ومؤهلات هذا المذاق الروحي على الإدراك.

فالإدراك المقصود هنا إدراك ذوقي؛ وهو شيء آخر غير "العلم". العلم شيء، والإدراك شيء آخر، وليس بين العلم والإدراك لدي المتصوف فرقٌ كبيرُ!!. لكنما الفرقُ يظهر عند غير المتصوف: علمك بالشيء غير إدراكك له، فقد تعلم عن الشيء الكثير، ومع ذلك لن تستطيع إن تتذوق من عبابه الفياض قطرة واحدة. فأنت من ثمّ تعلم عنه علماً خارجياً بعيداً عن الإدراك، أما حين تدركه فأنت غائر فيه من الداخل، عارفٌ بمعاناته، مدركٌ لمعطياته الباطنة بالفعل الذي لا زيادة لك فيه ولا وسع لديك أن تقدم سواه؛ خذ مثلاً على هذا مضروباً لك "بالإيمان" في أقرب مصادره ومسالكه:

كلنا يدعي الإيمان حقيقةً، يدّعيه مجرد إدعاء، ويروح فيعبّر عن هذا الإدعاء بألفاظ يستوحيها بالكيفية التي تثبّت لديه هذا الإدعاء، فمنّا من يعلمه قشرةِ سطحية وظاهراً عرضياً، فيأتي علمه لفظاً ما جاوز الأشداق، فهاهنا يكون مجال العلم وكفى!. ولكن مجال العلم غير مجال الإدراك، مجال الإدراك هنا يقتضي أن يغوص الفرد منا في الإيمان ليستغرقه من جميع أقطاره فيدركه إدراكاً ذوقياً وفق خبرة روحية هيأتها له حركة التجربة؛ وفي تلك التجربة يرسخ الإيمان في القلوب، لكنه إذ يرسخ لا مناص له من قوتين أساسيتين: أولاهما قوة "مانعة". وثانيتهما قوة "دافعة".

وبغير هاتين القوتين لا محل للإيمان الراسخ في القلوب ولا مكان لتذوق حلاوته إذا نحن قطعنا النظر عن فاعلية القوة الأولى "المانعة" أو قطعناه عن فاعلية القوة

الثانية"الدافعة". وكلتا القوتان هما مناط إدراك المُدرِك لفعل الإيمان؛ وهما أيضاً قوتان فاعلتان: إحداهما، وهي الأولى: مانعة، حافظة، حاجبة.

والثانية: دافعة، مثمرة، حاصلة؛ وحصولها في أنها تسبّب يقيناً مثل هذا الرسوخ المشار إليه سلفاً. ولا يتأتّى رسوخ الإيمان الحقيقي في القلب الصالح بغير تفعيل هاتين القوتين؛ فكلتاهما قوة إيجابية فاعلة، وليست أحداهما سلبية - كما يُتوهم - والأخرى إيجابية، ولكن كلتا القوتين إيجابية، وإيجابيتها في تقرير الحركة؛ إنْ من جهة المنع وإنْ من جهة الدفع، وهما معاً يعملان جنباً إلى جنب، وكلتاهما سيدة قرارها: تقرّر الأولى فعل "المنع"، وتحقق الثانية فعل "الدفع".

الأولى: مانعة للنفس من المعصية، وهذا عمل إيجابي في حد ذاته، وبمقتضاها يكون "التخلي" عن الآفات والشرور والقواطع والأغيار والأشواك والمعاطب، وكل ما يقف حائلاً للمرء في طريقه.

والثانية: دافعة للنفس إلى الطاعة وفعل الخيرات؛ وهذا فعل إيجابي كذلك ينمو ويذكو ويترقي، وبمقتضاه يكون "التحلّي" بأفضل ما تتحلي به النفوس الصالحة.

الأولى: تحفظ النفس وتحجبها عن الشرور والآثام. والثانية: تدفعها إلى الفضائل والخيرات، وهي في طريق هذا الدفع تمر وتفيض وتعلو بصاحبها في سبيل الإدراك. فإذا بلغتْ هذا المرتقى الكريم، فقد بلغتْ من الإيمان مبلغه الراسخ في غير زعزعة ولي غير اضطراب، فيحصل من ثمّ قوة مانعة عن أن تزيل رسوخ الإيمان من قلوب المؤمنين. وليس يُخفى أنه من تفاعل القوتين بعضها مع بعض، شداً وجذباً، ومنعاً ودفعاً، وتحلياً وتخلياً، تنشأ "الإرادة" وتترقّي حتى تستقر طبعاً في النفس المريدة لا يزول.

كان الغزالي - طيّب الله ثراه - قد بحث هذا الجانب من ميل النفس البشرية فأصاب في بحثه عن تربية الإرادة؛ ففي عبارة موجزة ومختصرة وشديدة التركيز يطلعنا عن كيفية "تربية الإرادة" إذ يقول إنها تترقّى عن طريق: " تكرار طاعة الميل المحمود؛ وتكرار مجاهدة الميل المذموم". فهذه عبارة في تقديري معجزة من الإعجاز، فللنفس كما ترى ميلان الأول: مانع. والثاني: دافع. أحدهما: يقتضي التخلي. والثاني يتطلب التحلي. فالذي يقتضي المنع والتخلي ميل مذموم. والذي يتطلب الدفع والتحلي ميل محمود؛ وكلاهما يحتاج إلى "تكرار" ليُرسِّخ في النفس فعل المقاومة عادة وجبلة.

وهنا التكرار من الأهمية بمكان فتكرار طاعة الميل المحمود فعلٌ إيجابي يحتاج إلى تضخيم التفكير الإيجابي فيه، ودوام الفكرة في فعل الطاعة باستمرار لترسخ.

وتكرار مجاهدة الميل المذموم تقتضي أن يسقط المرء من حسابه هذا الميل، فلا يعود إليه أبداً؛ لأنه فعل سلبي، لكن تكرار المجاهدة نفسها بين قوتي المنع والدفع فاعلية إيجابية لا غنى عنها، فإن لم يستطع المجاهد الذي يكرر تلك الفاعلية الإيجابية أن يُسقط ميله بالمرة دفعة واحدة، فعليه أن يقوم بضوئلة الفكرة فيه وتصغيرها أو تحجيمها، تحديدها أو تقزيمها حتى يخفيها تماماً من اعتباره تمهيداً للإسقاط.

نأتي إلى نص الغزالي حيث يقول في كتابه الموسوعة "الإحياء": " إذا حصل أصلُ الميل بالمعرفة، فإنما يقوى بالعمل بمقتضى الميل والمواظبة. فإن المواظبة على مقتضى صفات القلب تجري مجرى الغذاء والقوت لتلك الصفات. فالمائل إلى طلب العلم أو طلب الرياسة مثلاً، لا يكون ميله في الابتداء إلا ضعيفاً، فإن اتبع مقتضى- الميل، وأشتغل بالعلم، وتربية الرياسة والأعمال المطلوبة لذلك، تأكد ميله ورسخ، وعسر عليه النزوع. وإن خالف مقتضى ميله؛ ضعف ميله، وأنكسر؛ وربما زال!"[1].

الغزالي هنا يقرّر حقيقة جُبلت عليها النفس البشرية فطرة وغريزة؛ فهو إذْ يقرر أولاً أن "الميل" إلى الاستعداد المغروز في الفطرة البشرية إذا هو توجّه إلى الفعل؛ يلزمه أن يقوى بالعمل والمواظبة عليه، أو التكرار كما قال: تكرار الطاعة للمحمود وتكرار المخالفة للمذموم، فلئن كان الميل إلى المحمود؛ فمقتضي- الميل عملاً دائماً في هذا الفعل المحمود. ولئن كان الميل إلى المذموم؛ فمقتضي- الميل جهاداً دائماً في مخالفة هذا الفعل المذموم.

وغنيٌ عن البيان؛ أن هذا العمل الدائم في الحالة الأولى، وهذا الجهاد الدائب في الحالة الثانية، هما فعل "المواظبة"؛ والمواظبة على مقتضي صفات القلب تجري كما قال مجري الغذاء والقوت لتلك العقبات. "والمواظبة" تعني "التكرار"؛ والتكرار يفيد رسوخ العادات. ثم ضرب الغزالي مثلاً ثانياً على رسوخ الميل؛ بالتكرار والممارسة والتعوّد والمران؛ وهو ما يعرف بـ "الملكة"، فالمائل إلى طلب العلم، أي الذي يجد في نفسه ميولاً إلى طلب العلم والاشتغال به، إذا هو قام بالأعمال المطلوبة لذلك، وواظب عليها تأكدت في القلب، وأندفعت ( = القوة الدافعة) من الجوارح آثارها إلى القلب فرسخت، فيصير عالماً بمقتضى- العمل بالميل. ثم أخذ الغزالي يتدفّق ويسهب كما عودنا دائماً على التدفق والإسهاب، ضارباً مثلاً هاماً يعرفه كل من يجرّبه تجريباً حياتياً ملموساً في وقائع الأحياء،

(1) الغزالي : الإحياء ؛ جـ 3 ، ص 66 .

بل ويقترب منه تحقيقاً بمقدار ما يمارسه تجريباً. إنما الغزالي هنا رجل خبير عارف بمعالجة الأفكار الكبرى، لا يقول إلا ما يتذوق، ولا يتذوق إلا ما يجرب، وليست تجربته سوى ذوقه. يقول الغزالي:" بل الذي ينظر إلى وجه حسن مثلاً فيميل إليه طبعه ميلاً ضعيفاً؛ لو تبعه وعمل بمقتضاه فداوم على النظر، والمجالسة، والمخالطة، والمجاورة، تأكد ميله حتى يخرج أمره عن اختياره، فلا يقدر على النزوع عنه. ولو فطم نفسه ابتداء، وخالف ميله؛ لكان ذلك كقطع القوت والغذاء عن صفة الميل (ولنلحظ أن صفة الميل هذه صفة قلبية) ويكون ذلك دافعاً في وجهه حتى يضعف ... لأن بين الجوارح والقلب - كما قال - علاقة؛ حتى أنه ليتأثر كل واحد منهما بالآخر. إلا أن القلب هو الأصل المتبوع، فكأنه الأمير والراعي. والجوارح كالخدم والرعايا والأتباع "[1].

هذا تحليلُ رجل عارف خبير كما قلنا مراراً وتكراراً بمعالجة الأفكار الكبرى، وبخاصّة في مجالي التربية وعلم النفس، تحليل مَنْ وافقت أفكاره حياته، ومَنْ انطبعتْ حياته بفكره، ومَنْ جرَّب المعاني تجريباً عملياً على حياته الشخصية، ولم ينفصل مدد الذوق لديه عن التجربة والمعايشة والحياة.

هذا هو الصوفي الكبير الذي لم يفترق لديه العلم عن الإدراك. نعودُ إلى ما كنا بصدده فلا نريد أن نستطرد كثيراً مع الغزالي في تحليله الفلسفي وفي رؤيته النفسية إلا من حيث نستدل به على مكامن هاتين القوتين العظمتين في أطواء النفس وأغوارها الدفينة الباطنة، فبهاتين القوتين الفاعلتين: قوة التخلي (= المنع)، وقوة التحلي (= الدفع) تتحقق فضيلة الجهاد الذي يهتدي بفضله المجاهدون إلى طريق الله، كما جاء في قوله تعالى:" وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا، وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ"،( سورة العنكبوت : آية 69) فهداية السبيلُ إلى الله ليست تتم إلا بجهاد، لكن المعية الإلهية ليست تتأتى إلا بالإحسان؛ إحسان الجهاد، والصدق في المجاهدة من اليقين بمراقبة الله، وتصحيح المسيرة في كل حال، والوقوف أمام النفس بالتّبصُّر والخشية من الله. ومعناه: انتقال النفس على الدوام من جهاد إلى جهاد كما يتمّ الوصول. وليس للجهاد نهاية حتى مع الوصول.

ففي الأمر - كل الأمر- مجاهدة ومكابدة يتحقق فيها إدراك المتصوف وتذوقه لحلاوة الإيمان. وفي طبيعة المتصوف الداخلية؛ وفي قدرته القادرة - أو غير القادرة فيما لو أخذنا الطرف المقابل لجماعات عريضة تنتسب إلى التصوف شكلاً يفتقر إلى المضمون.-

---

(1) الغزالي : الإحياء : جـ 3 ، ص 66- 67 .

على مثل هذا الإدراك (= الإدراك الذوقي العرفاني) ما من شأنه أن يبرر تلك الوحدة المنشودة ظاهرة بلا خفاء بين "العلم" و"الإدراك"، ويجعل من الإدراك مادة خصبة لتمايز عبارات الصوفية واختلافها من متصوف إلى آخر؛ وإن كانت كلها، كلها، تتوارد من معين واحد؛ وتُستقي من معدن واحد لا خلاف عليه هو: معين الروح ومعدن الأخلاق.

ولكن هذا التمايز والاختلاف في العبارة يقولها المتصوف فيختلف بها عن إخوانه؛ إنما تتأتى بمقدار القابلية التجريبية التي تنبثق من داخلية الوجدان الديني لديه. هذه القابلية يشكلها "الحال" بفتوح الحلاوة في الباطن لذةً يجدها صاحبها من جناب العطف الإلهي، وتتجوهر في بطن التجربة لتعطي ما عندها عطاءات الذوق الموهوب.

فلامناص للذوق الصوفي العرفاني من أن يكون مصدراً خالصاً غير مشكوك فيه، لكل اللطائف والأدبيات والإشارات والنظريات الكبرى، ما دام أصل العلاقة بين المتصوف وخالقه كلها أدباً؛ ومعرفة، ومحبة، وعرفاناً.

## (7)

ترتكز المحاسبة إذن على المجاهدة، فكما تحتاج المجاهدات من صاحبها إلى عزيمة قوية وإرادة فاعلة، تحتاج المحاسبة كذلك إلى عزم الأمور، وكما تأسس المحاسبة على المجاهدة تأسس المراقبة على المحاسبة، لكن هذه المحاسبة تتضمن من الشروط الموجبة لها ما من شأنه أن يجعلها مقدمة للدخول كما قلنا في حال المراقبة؛ حتى إذا ما كانت المحاسبة سبباً وَجَبَ أن تجيء المراقبة نتيجة له وثمرة.

ومن بين تلك الشروط المقررة: إصلاح الحال في الوقت، أي التدارك للأوقات. والوقت هو اصطلاح متبادل بين الصوفية على حد عبارة الهجويري[1]؛ هو الفراغ مما مضى وما هو آت، فإذا ورد على النفس وارد حقيقي وصار القلب مجتمعاً مع الله فإنه لا يشتغل بذكر ما مضى ولا الفكر فيما هو آت.

وإذا كان الناس ممن هم غير المتصوفة مشغولين بذكر ما مضى. وبالفكر فيما هو آت؛ فإن أرباب الأوقات يقولون:" لا شأن لعلمنا بإدراك ما فات وما هو آت، نحن سعداء مع الله في الوقت الذي نكون فيه، لأننا إذا شغلنا بالغد أو أذهبنا القلب حسرات على الأمس لحجبنا عن الوقت والحجاب اضطراب.

(1) كشف المحجوب: ص 406- 409.

كان أبو سعيد الخراز يقول:" لا تشغل وقتك العزيز إلا بأعز ما هو موجود". وأعز ما هو موجود عند العبد شغله الذي يشغله؛ أبالله هو أم بحطام الدنيا وسعر الشهوات ؟!. أما الحال فهو ما يتنزل على الوقت كما يحمل الروح الجسد، فالوقت يحتاج إلى الحال لأنه يتحمل ويدوم به؛ فإذا منح صاحب الوقت الحال فإنه لا يكون عرضة للتحويل فيصير بذلك مستقيماً في مجاهدته؛ لكن من كان عنده الوقت بغير حال فربما فقده أما إذا اتصل وقته بحاله لا يفقد شيئاً؛ لأن مجي الوقت وذهابه هو في الحقيقة نتيجة الكون والظهور. ومادام الوقت يتنزل على صاحبه من قبل فقد يعني هنا أن من أنس بالكون ربما غفل حتى إذا ورد عليه الحال جعله متمكناً حاضراً؛ لأن صاحب الوقت ربما غفل وصاحب الحال لا يغفل أبداً.

ومن أجل ذلك قيل :" لسان الحال سكون اللسان في فنون البيان". وهكذا نجد الصلة قوية لا تنفصم بين ثلاثة: الحال والوقت ومراقبة الأنفاس، ومن الظاهر جداً أن مراقبة الأنفاس هي العمل الفاعل لإحكام الصلة الرابطة بين الوقت والحال؛ وبها وحدها يتم التدارك للأوقات. والتدارك للأوقات معنى ضمني لمراقبة الأنفاس؛ كون المرء لا يتدارك أوقاته إلا حين يراقب أنفاسه ولا يراقب أنفاسه إلا في الوقت[1] الذي ينصلح حاله عليه.

المراقبة تؤدي بالضرورة إلى طرق الحقائق؛ فتؤدي تباعاً إلى أن يكون العبد باتصاله بالله في حالات القربة منه، وأرقاها وأدومها في قلبه حالي الرجاء والخوف. فإذا كان الرجاء في الله يحرك العبد إلى الطاعة صار الخوف يبعده عن المعصية، وبتمكن هذين الحالين من قلبه يمكن للعبد أن يطرق بالمراقبة أبواب الحقائق؛كما قال إبراهيم النصر

---

(1) أخطاء محققا الرسالة القشيرية، فاعتبرا الوقت كلمة لغوية عارضة، مجرد كلمة عابرة بعيدة عن فقه الاصطلاح الصوفي، فكتبا عند هذه الكلمة (الوقت) بين قوسين " ... وأصلح حاله في الوقت (نفسه)"! (الرسالة القشيرية: من تحقيق معروف زريق، وعلي عبد الحميد بلطه جي، ص 189)، والجملة إذا قرأت حسب ما قرأها المحققان، يفسد معناها تماماً، إذ الوقت هنا يأخذ كاصطلاح وكمفهوم صوفي بحت، وليس هو بالكلمة العارضة كما تبادر إلى فهم المحققين. والذي جعلنا نكتب هذا الهامش للتنبيه هو أن هذا التحقيق للرسالة القشيرية رديء فعلاً يكاد يخلو من الذوق الروحي والإشراق الصوفي في أغلب قراءاته، فليست هذه هي المرة الأولى التي نقابل فيها مثل هذه الأخطاء، فمثلاً حين يقرأ أحدهما أو كلاهما نص لابن عطاء مما يرويه القشيري:" إن الله تعالى لما خلق الأحرف جعلها سراً له، فلما خلق آدم عليه السلام بث فيه ذلك السر، ولم يبث ذلك السر في أحد من ملائكته. فجرت الأحرف على لسان آدم عليه السلام بفنون الجريان وفنون اللغات، فجعلها الله صوراً لها. وصرح ابن عطاء القول : بأن الحروف مخلوقة، وقال سهل بن عبد الله:" إن الحروف لسان فعل لا لسان ذات، لأنها فعل في مفعول" ( راجع: الرسالة القشيرية: ص 47). هذا هو نص القشيري؛ أما عمل التحقيق للرسالة، فتجده يكتب في الهامش عند اسم ابن عطاء؛ إنه واصل ابن عطاء المعتزلي، وهو خطأ، بل هو أبو العباس بن عطاء ( ت 309 هـ) أحد الصوفية الكبار الذين صحبوا الجنيد البغدادي، وأبي عبد الله بن خفيف، وأبي القاسم النصر آباذي، وفارس الدينوري والحلاج. ( راجع عبد القادر البغدادي : الفرق بين الفرق، ص 197)؛ ونظراً لأن هذه الشخصية كانت من كبار الصوفية الأوائل من ذوي الإشارات العالية فلم يتنبه المحققان؛ لست أدري لقلة الخبرة أو لعدم الإطلاع على رجال الرسالة الأول؛ إلى أن المؤلف، وهو هنا القشيري، يقصد شخصية أبو العباس بن عطاء بالتحديد .

المراقبة تؤدي بالضرورة إلى طرْقِ الحقائق؛ فتؤدي تباعاً إلى أن يكون العبد باتصاله بالله في حالات القربة منه، وأرقاها وأدومها في قلبه حالي الرجاء والخوف. فإذا كان الرجاء في الله يحرك العبد إلى الطاعة صار الخوف يبعده عن المعصية، وبتمكن هذين الحالين من قلبه يمكن للعبد أن يطرق بالمراقبة أبواب الحقائق؛كما قال إبراهيم النصر آباذي:" الرجاء يحركك إلى الطاعات، والخوف يبعدك عن المعاصي، والمراقبة تؤدي بك إلى طرْقِ الحقائق"[1]. ومن علاماتها في إشارات ذو النون المصري قوله:" علامة المراقبة إيثار ما آثر الله تعالى؛ وتعظيم ما عظم الله تعالى، وتصغير ما صغر الله تعالى"[2]؛ أي بقاء كينونة العبد مع مرادات الله في جميع أحواله على ما آثر وعلى ما عظم وعلى ما صغَّر.

لكن جعفر بن نصر نفذ إلى جوهر المراقبة حين علقها تعليقاً على خفيّ السّر في باطن الشعور فلما أن سئل عن المراقبة قال هي:" مراعاة السر للاحظة الحق سبحانه مع كل خطرة"؛ وأحمد الجريري ردَّ التصوف برمته إلى المراقبة إنْ في التسليك وإنْ في التحقيق:" أمْرُنا هذا مبنيٌ على فصلين وهو : أن تلزم نفسك المراقبة لله تعالى، ويكون العلم على ظاهرك قائماً"[3]؛ لأن ألزام النفس بمراقبة الله أمر باطن، وكون العلم على الظاهر قائماً معناه عدم مجاوزة الباطن لظاهر العلم بإدعاء خرق الحقيقة للشريعة؛ بسبب أن ظاهر العلم موافقة ومتابعة، فلئن كانت المراقبة سراً تمشي مع طرق الحقائق، فإن العلم لظاهر الشريعة موافقة ومتابعة، على ما كانت عبرت عنه إشارة أحمد بن عطاء:" خيركم من راقب الحق بالحق في فناء ما دون الحق، وتابع المصطفي صلى الله عليه وسلم، في أفعاله وأخلاقه وآدابه"[4]. ثم تجيء إشارة إبراهيم الخواص داعمة لهذا التّوجُّه لتقول:" المراعاة تورث المراقبة، والمراقبة تورث خُلُوص السّر والعلانية لله تعالى"[5].

هنالك إذن وفق هذه الإشارات الصوفية العميقة؛ محاسبة، فمراعاة، فمراقبة، مراتب ثلاث تقتضي إحداها الأخرى وتتصل بعضها مع البعض في سلسلة من الحلقات واحدة، يتصل أولها بثانيها وثانيها بثالثها، وتنسج في لحمة واحدة كما ينسج الإنسان نفسه من روح وبدن؛ وليس من فصل تعسفي بينها، ولكننا إن كان هناك من فصل فهو تقريبي

---

(1) الرسالة القشيرية : ص 191 .

(2) المصدر السابق: ص 191 .

(3) المصدر السابق: ص 191 .

(4) السراج الطوسي: اللمع، ص 83 .

(5) الرسالة القشيرية : ص 191 .

للفهم ليس إلا. ويمكن أن نجتهد في توظيف كل واحدة منها باختصاص الباطن الإنساني المدفوع بالبقاء مع الله وابتغاء مرضاته على الموافقة لخصائصها؛ فنقول:

من الظاهر جداً أن المحاسبة للنفس، والمراعاة للخاطر، والمراقبة للسّر. المحاسبة كما تقدّم شرحها لابد أن تكون عملاً مُنصباً على امتلاك زمام النفس بالإرادة وبالهمة وبتفعيل السلوك برياضات المجاهدة كما شرعها قانون التعبُّد الصوفي خاصة. والمراعاة لابد أن تجيء للخواطر؛ لأن الخاطر هو الذي يسبح في ملكوتين: إما ملكوت الله أو إما ملكوت الشيطان، ولا ثالث سواهما. فإذا رَعَىَ العبد ملكوت الله رَعَىَ خواطره أن ترعى في غير مرعاه، وإذا ترك خواطره في غير رعاية، فقد تركها ترعى في مراتع الشيطان:" ومن راقب الله في خواطره، عَصَمَهُ الله تعالى في جوارحه"؛ ولهذا كانت طريقة الجنيد التي عُرفت من بعده بالجنيدية تقوم على مراقبة الباطن[1].

ولابد أن تكون المراقبة قائمة على السّر، لأن السّريرة هي أولى بمراقبة الله من ظاهر ما يبديه العبد أو يجليه للناس، وما خفي منه ليس يعلمه إلا الله؛ لأنه سبحانه لا ينظر إلى الصور ولا إلى ما أستقر منها في الأشباح الظاهرة، ولكنه ينظر إلى القلوب، والقلوب المستنيرة بنور المراقبة لله هي موضع نظر الله إليها. ومن هنا كان عمل السر أولى من عمل العلانية؛ ومن هنا أيضاً جاءت السريرة الباطنة موضع رعاية أهل السرائر ومحل عنايتهم بسبب أنها محل نظر الله : أسرارٌ قلبية تبُث حقائق العلوم والمعارف اللّدنيّة من موضع نظر الله إليها؛ ولأجل هذا، ومن أجل هذا؛ كانت فتوحاتهم وهبية، وصارت علومهم ومعارفهم علوم أذكار ومعارف أنوار، لا حيلة للعقول المحدودة فيها، ولا محل فيها للدعوى بغير بينة، ليس يدّعيها الأدعياء إلا سقطوا من فورهم وافتضحوا.

## (8)

وبعدُ؛ ألم يكن هذا كله شاهداً أصيلاً واضحاً على أن مراقبة الأنفاس لدى الصوفية تستقي روافدها من عين المضمون الديني الذي ينتسب إليه صوفية الإسلام؟! وأن الصوفي وهو في خضم تجربته الروحية لن يترك مضمونه العقدي ينتسب إليه ويروح ليكرع من مضامين أُخر لا تمتُّ إلى عقيدته بصلة ولا إلى مضمونه بنسب؟! ثم ألم تكن مراقبة الأنفاس تقوِم العبودية تقويماً روحياً بالأساس بمقدار ما تقوّمُ العبادةُ الفكرةَ الدينيةَ

(1) الرسالة القشيرية : ص 190. وكشف المحجوب : ص 225.

وتكيفها في حدود منطلقاتها الشعورية، بوجوب بقاء العبد على الدوام في رحاب المعية الإلهية ؟!. ألم يكن هذا كله بعد أن تبيَّنتْ لنا مصادره من الشرع في صميم الصميم ؟!.

إن مراقبة الأنفاس التي تستند على فكرة التعبد الصوفي، ويستند عليها جوهر التَّعَبُّد الصوفي لتحظى في قيمتها الروحية بالاعتماد المباشر على حديث رسول الله صلوات الله وسلامه عليه:" فإن لم تكن تراه فهو يراك"، لتجيء عبودية كاملة ذات قيمة في الإسلام روحية خالصة؛ الذوقيون وحدهم هم الذين يفطنون إليها فيَتَنَبَّهون على وجوبها قصداً؛ فضلاً عن كونها تمثل التوجه الروحي الخالص في الإسلام: معاملة إيمانية باطنة.

أسفرت هذه القيمة الروحية الكبرى عن تلك الحياة الروحية الباطنة في الإسلام ممثلة في علم عظيم وجليل هو "علم التصوف". ثم إن الإسلام الروحي لم ينشأ إلا بنشوء هذا العلم ( أعني التصوف) ولم ينشأ هذا العلم بالطبع إلا بالمسيرة على خطى المحبة لله ولرسوله صلوات الله وسلامه عليه، وبذل المجهود في تلك المحبة مع وجوب الموافقة.

عندما كتب القشيري الباب الأول من رسالته في ذكر مشايخ هذه الطريقة، وما يدلُّ من سِيَرِهم وأقوالهم على تعظيم الشريعة؛ استفتح هذا الباب بتنويه حدثنا فيه عن نشوء التصوف وظهور فكرة "مراقبة الأنفاس" لدي مشايخ الطريق بأن قال إن المسلمين بعد رسول الله؛ صلوات الله وسلامه عليه، لم يتسمْ أفاضلهم في عصرهم بتسمية عَلَم، سوى صحبته؛ صلى الله عليه وسلم؛ إذ لا فضيلة فوقها فقيل لهم الصحابة. ثم جاء أهل العصر الثاني فأدركوهم فسمي من صحب الصحابة بالتابعين ورأوا في ذلك أشرف سمة وعلامة. ثم جاء من بعدهم أتباع التابعين. واختلف الناس من بعدُ وتباينت المراتب، فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين: الزهاد والعباد.

ولما أن ظهرت الفتن، واشتدت البدع، وحصل التداعي، وتنازعت فيما بينها الفرق؛ فادعى كل فريق منهم أن فيهم زهاداً وأنهم لا يخلون في الغالب من عبّاد:" أنفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة؛ باسم "التصوف"، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة"[1].

---

(1) الرسالة القشيرية: ص 34. وراجع في هذه النقطة ابن خلدون، فهو تقريباً يعتمد القشيري أساساً لما يقوم به من معالجة لنشوء التصوف واختصاصه بهذا الاسم بالتعويل على فقه الباطن الذي تميز به الصوفية المقتدون بالسلف الصالح في أعمالهم الباطنة والظاهرة حتى تسَمّوا بالمتصوفة. بل يكاد ابن خلدون ينقل عبارات القشيري بلفظها ونصها مع تحديد التاريخ الذي قام القشيري بتحديده من قبله ليقول إن هذا الاسم " اشتهر قريب من المائتين من الهجرة"؛ ثم تتابعوا جيلاً بعد جيل، يهتدي الخلف منهم بالسلف، ويؤدي ما لقن لمن وفقه الله من أتباعه. وصار فقه الشريعة على نوعين: فقه الظاهر؛ وفقه الباطن ثم يأخذ ابن خلدون في شرح المقصود من فقه الظاهر وهو الذي يختص بالأحكام الشرعية العملية. أما فقه الباطن فهو علم القلوب الذي هو : التصوف (شفاء السائل: ص ٥٥).

ولنا أن نلاحظ تركيز القشيري هنا على خواص أهل السنة باعتبارهم كما وصف هم الخواص المراعون أنفاسهم مع الله؛ وهم هم الخواص الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة، وأن هؤلاء الخواص هم الذين اشتهروا باسم التصوف خاصة. فلتلحظ هاهنا "مراعاة الأنفاس أو مراقبتها"؛ وقد جاءت لتتصل بالتصوف بالمباشرة، فكأنما الإشارة فيها تجيء فتجعل هذه المراعاة أو تلك المراقبة للأنفاس ليست مجرد كلمة عابرة في سياق تعبيري إنشائي عادي يخلو من الأهمية وظاهر الدلالة كما يتبادر إلى الذهن من الوهلة الأولى، لكنها كما وَرَدَتْ في سياق نص القشيري تأتي لتصبح تعبيراً عالياً عن عبادة خاصة مخصوصة بالصوفية اشتهروا بها، وعرفوا من بين خواص أهل السنة بممارستها عبادة روحية خالصة تَسَمَّتْ بـ "مراقبة الأنفاس". بمقدار ما نلاحظ مركزين بدقة قول القشيري: " اشتهار هذا الاسم قبل المائتين من الهجرة "!.

قبل المائتين من الهجرة - مع استحضار دلالة عبارة القشيري من جانبنا - كان هنالك من الأكابر "خواص أهل السنة"، الذين انفردوا بمراعاة أنفاسهم مع الله تعالى، ومحافظة قلوبهم وحراستها عن طوارق الغفلات، واختصوا باسم "التصوف". وعلى هذا؛ فمراقبة الأنفاس ومحاسبتها ورعايتها عبادة من أجلّ العبادات وأحرصها عند القوم، إن لم نقل وأخصّها كذلك، ظهرت على حد تعبير القشيري قبل المائتين من الهجرة، فكانت علامة على التصوف وسمة دالة على رجاله؛ ولم تظهر بعد القرن الرابع الهجري أو في أثنائه كما أدعى البيروني وقلده فيما ذهب إليه الكثيرون سواء من المستشرقين أو من العرب. فلم تكن عقائد الهنود ولا فلسفتهم ولا علومهم معروفة لدى المسلمين معرفة دقيقة واضحة ومُفَصَّلة قبل أن يؤلف البيروني كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة "؛ فإن هذا الكتاب القيم الذي كان الأول من نوعه، ظهر بعد ظهور التصوف بزمن طويل فلم يكتب شيء بالعربية عن الهند قبل اكتمال التصوف في الإسلام[1].

إنما يجيء الأصل والمصدر؛ وهو هنا حديث رسول الله صلوات الله عليه، ليكون معتمد العبادة الصوفية. ونحن نشهد أن هذا الحديث الشريف" أعبد الله كأنك تراه" جاء بمثابة التأصيل للرؤية الشهودية تقوم عليها توجهات الصوفية العليا؛ لأن العبادة على الغفلة وعدم الحضور ليست كالعبادة على الشهود وتحقيق الرؤية، ثم إن تحقيق الرؤية

---

(1) راجع د. أبو العلا عفيفي : التصوف .. الثورة الروحية في الإسلام، ص 60 . وراجع د. مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام، ص47 . وراجع أيضاً في هذه الجزئية كتابنا: مشكلة الموت عند صوفية الإسلام؛ ص 63 .

هنا على "وحدة الشهود"؛ هو الأصل في العباد، ولكنها عبادة قامت على الحضور لا على الغفلة، فلئن كان العبد في عبادته لم يعد يرى ربه فليثق أن الله يراه.

وفي الثقة برؤية الله له ثم تضخيمها في بطن الرائي وتفعيلها في قلبه، كل أولئك من العوامل التي تنقل العبد من رؤية الله له إلى رؤيته هو إلى الله؛ يحدث ذلك مع دوام شهود رؤية الله له، ومع استمرار هذا الشهود في وعي الصوفي؛ تجيء الرؤية الشهودية لتكون أثراً من آثار هذا الحديث النبوي الشريف مستندة على أساسه:" أعبد الله كأنك تراه؛ فإن لم تكن تراه فإنه يراك ": يراك في كل حركاتك وسكناتك، ويراك في جميع أحوالك وتقلباتها، ويراك في أنفاسك حين تدخلها وتخرجها وعليها خلعة الأدب والحضور؛ يراك وإنْ لم تكن تراه. وإنه لمشهد من مشاهد الوعي الباطن عظيم وجليل تكشف عنه جوامع الكلم النبوي .. حقاً إن هذا الحديث الشريف لهو الأساس المعتمد هنا لمراقبة الأنفاس: تحقيق الرؤية لله في العبادة إنْ في السّر وإنْ في العَلن.

غير أن هذه العبادة لم تقتصر على التصوف ولا على المتصوفة فقط وإلا شططنا على بقية المسلمين: فرقهم ومذاهبهم وطوائفهم المتعددة، ولكنها توزّعت فيما بينهم وعَرَفَها المسلمون وتفاوتوا في معرفتها، وإنما اختصت عبادة الصوفية بمزية تميزوا بها عن غيرهم من سائر الطوائف فلا يدانيهم فيها سواهم ولا يقاربهم فيما سنُّوه من ضروب العبادات الشّاقة مذهب ولا طائفة ولا فرقة من الفرق الإسلامية الأخرى؛ تميزت بالشعور العميق بالفكرة الدينية، وعبادة الله على مقام الإحسان عبادة خالصة كأنها تراه.

نعم! ربما جاءت العبادة شكلاً ظاهرياً من أشكال التدين أو جاءت حركة رتيبة آلية لا روح فيها ولا حضور بين يدي الله، ربما كانت مظهراً خارجياً لا يتعمّق في الباطن ولا يدل عليه دلالة يُسْتَفاد منها تفعيل الوجود الروحي. صحيحٌ أن هنالك عُبّاداً وزهاداً بين تنوع الفرق الإسلامية كثيرون، ليس ينكر ذلك أحد ولا يستطيع، لكن العبادة فيما يشير الدكتور عبد الحليم محمود:" قد تكون شكلاً من الأشكال، مُجَرَّد شكل، لا قيمة له؛ ولا وزن في مقاييس الروح وموازينها!!، وقد تسمو وتسمو؛ فتصل إلى أن:" تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه؛ فإنه يراك".

ولقد كان الرسول؛ صلوات الله وسلامه عليه، المثل الأعلى لنا في أن نعبد الله؛ كأننا نراه، أو في أن نرى الله في جميع ما نأتي وما ندع : في الكون نذلله ونسخّره، وفي المجتمع نصلحه ونهذّبه، وفي العمل نتقنه ونخلص فيه، وفي الحديث نتحرى فيه الصدق والأمانة. لقد حول رسول الله؛ صلوات الله وسلامه عليه؛ الحياة كلها إلى عبادة، فكان

العمل عبادة، وإن من الذنوب ذنوباً لا يكفِّرها إلا السعي على المعاش؛ والجهاد عبادة، وإن أفضل الأعمال الإيمان، ثم الجهاد.

ولقد وصل الأمر به صلوات الله وسلامه عليه؛ أن جَعَلَ الأكْل والشرب والمشي عبادة. وهكذا أصبحت الحياة حركة وسكوناً لله، سبحانه، فأصبحت الحياة كلها عبادة:" قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ"[1].

ولقد وضح هذا الاتجاه؛ ليُجْلِي مراقبة الأنفاس لتكون عبادةً مع القصد والنية والحضور من أرقي العبادات الدينية في الإسلام؛ منذ اللحظة الأولى للوحي:" اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ"[2]؛ ثم إن القرآن كله فسّره، ووضحته أعمال الرسول؛ صلوات الله وسلامه عليه. فكانت الحياة كل الحياة من أجل ذلك عبادة: الأنفاس، والحركات، والسّكنات، والنوم، واليقظة، الحياة كلها، بل والموت عبادة؛ أجل إنما الموت عبادة![3].

تلك هى حياة الصوفية على التخصيص (ذلك أن الصوفية هى الطائفة التي تعبد الله، في كل عصر، كأنها تراه، وهى الطائفة التي تحس إحساساً واضحاً بالفكرة الدينية في معناها العميق)، وذلك هو معنى الدين كله؛ وهو أيضاً معنى الإسلام، وهو ما أراده الله بصريح آياته وهديه المستقيم"[4].

هكذا أصبحت "الأنفاس" عبادة صوفية بالأساس، أصبحت عبادة دينية وبالتحديد إسلامية؛ لأنها جَمَعَتْ معنى الدين كله في ترقيه عروجاً بالفرد إلى منازل الكمال

---

(1) سورة الأنبياء : آية رقم (162)، وآية رقم (163) .

(2) سورة العلق: آية رقم (1) .

(3) الموت عبادة : لأنه رضي وتسليم لقضاء الله وقدره، فعدم الاعتراض عليه إذا نزل بالعبد إنما هو عبادة من أعمق العبادات وأصدقها لدي من يفوض الأمر كله من منطلق هذا التسليم إلى الله تعالي، فما زادت العبادة الحقيقية على مثل هذا الافتقار إلى الله شيئاً؛ فإذا أردنا أن نعرف كيف يكون الموت عباد، وكيف يأتي تسليماً لقضاء الله وإيماناً بقدره وافتقاراً دائماً إلى كنفه؛ فلنقرأ للإمام أبي القاسم الجنيد هذا الدعاء:" اللهم بارك لنا في الموت إذا نزل بنا وأجعله يوم حباء وكرامة وزلفى وسرور واغتباط، ولا تجعله يوم ندم ولا يوم أسي، وأوردنا من قبورنا على سرور وفرح وقرة عين، وأجعلها رياضاً من رياض جنتك وبقاعاً من بقاع كرامتك ورأفتك ورحمتك: لقنا فيها الحجج وآمنا فيها من الروعات، واجعلنا آمنين مطمئنين إلى يوم تبعثنا؛ ياجامع الناس ليوم لا ريب فيه؛ لا ريب في ذلك اليوم عندنا: آمنا من روعاته وخلصنا من شدائده، واكشف عنا عظيم كربه، واسقنا من ظمئه، واحشرنا في زمرة محمد صلي الله عليه وسلم المصطفي الذي انتخبته واخترته وجعلته الشافع لأوليائك المقدم على جميع أصفيائك، الذي جعلت زمرته آمنة من الرّوعات (حلية الأولياء : جـ 10، ص 285- 286)؛ فإن الذي يدعو ربه بهذا الدعاء، يدعوه وهو يعلم أن الموت عبادة، وأن عبادته مع كونها تحقق معني السعادة التي جنيناها الصوفي حين يذكر الموت؛ فهي كذلك تعدُّ أصدق العبادات وأعمقها تذوقاً في بواطن الشعور.

(4) راجع مقدمة الدكتور عبد الحليم محمود لتحقيق الرسالة القشيرية؛ ص 9 - 10 .

من طريق المراقبة والمراعاة ووقوف السّر الباطن على ملاحظة التفويض. أصبحت الحياة بفضل هذه الأنفاس الطاهرة الذكيّة الذاكرة دينية إسلامية في الصميم.

أصبحت عبادة روحية ليست هي من الشكل الفارغ، ولا هي من المظهر الخارجي ولا من القشرة السطحية البرانية في شيء، بل هي من الجوهر المدفون في أعماق الحياة الباطنة: حياة الروح في تبتل وانقطاع وتفرُّد وأنس بالله ووحشة مما سواه؛ حياة خاصة بأهل الخصوص من الأولياء والعارفين من ذوي الحقائق والدقائق والرقائق لا بل من ذوي التوفيق والعناية: كلائة رَبّانية واختصاص إلهي.

وهكذا يصبح التصوف من الدين بمنزلة الروح من الجسد؛ لأن التصوف ليس إلا العلم الكامل بالكتاب والسنة، يلزم المرء على طريقه من كمال العلم ما يصحح بها اعتقاداته وعباداته ومعاملاته على اختلافها. يسبق العلم العمل ضرورة يقتضيها عند الصوفي تصحيح المسيرة العملية، ولا يتقدم العلم في نفس العالم ولا يرث صاحبه لطائف الأحوال وهو معزول عن العمل بمقتضاه بالضرورة.

من أجل هنا، فليس بمستغرب لدينا أن نجد الشعراني في مقدمة الطبقات الكبرى يصف علم التصوف ويُعَرّفه بأنه:" علمٌ انقدح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة فهو زُبْدَةٌ عمل العبد بأحكام الشريعة"[1].

فطريقة الصوفي عمل متواصل ومشقة غالبة بحكم الشريعة في نفسه أولاً - لا أن يتظاهر بها شكلاً أمام الآخرين كما هو الحال من عُبّاد المظاهر والطقوس والشكليات!- حتى إذا تغلغل هذا الحكم في باطنه اتصل بسريرته فاستنارت من جرّاء العمل بالكتاب والسنة؛ يجمع بالضرورة بين الشريعة والحقيقة في رباط محكم متين، يتأسس على الشرع أولاً ثم يمضي إلى التحقيق تباعاً. فإذا تصورنا أن الدين بستان تصورنا الشريعة سياجه، وأن الطريقة رياضه، وأن الحقيقة ثمراته؛ فمن لا شريعة له لا دين له، ومن لا طريقة له لا شريعة له، ومن لا حقيقة له لا طريقة له؛ فيما يقول الشيخ مصطفى العروسي في حاشيته الموسومة بـ "نتائج الأفكار القدسية"[2]؛ شارحاً شرح الأنصاري لمعاني الرسالة القشيرية.

---

(1) طبقات الشعراني : جـ 1 ، ص 4 .

(2) أختلف الباحثون حول حاشية الشيخ مصطفى العروسي، وحول أهمية ما قدّمه من شروح على شرح الشيخ زكريا الأنصاري للرسالة القشيرية؛ فبينما يعتبرها الدكتور عبد الحليم محمود في مقدمة تحقيقه للرسالة مشرقة بالأنوار لدرجة أنه استفاد هو وزميله الدكتور محمود بن الشريف من الشرح والحاشية، واغترفا من أنوارها الكثير ( الرسالة القشيرية: ص11)؛ اعتبرها الدكتور عفيفي في مقال كان نشره عن الرسالة القشيرية وشرّاحها أنْ ليست لها قيمة بالمرة، فهي في نظره " حاشية ليس لها على طولها من القيمة ما للشرح، بل هي حاشية قد تضلل القارئ بما يستطرد إليه المؤلف من ذكر نظريات ابن عربي، وبما يستعمله من مصطلحات لا تمتُّ بنسب قريب أو

إنما طريقة التصوف تشتمل في رأي الشيخ مصطفى العروسي على عشرة أشياء: أحدها حقيقة التصوف، وهى ترجع إلى صدق التوجه إلى الله تعالى. والثاني: أن مدار ذلك على إفراد القلب والقالب لله وحده. والثالث: أنه من الدين بمنزلة الروح من الجسد. والرابع: أن نظر الصوفي في وجه الكمال والنقص. والخامس: أن نظر الفقيه فيما يسقط الحرج، والأصولي فيما يصح به الإيمان ويثبت، فنظر الصوفي أخص من نظرهما، ولذلك صح إنكارهما عليه، ولم يصح إنكاره على أحدهما،"فصوفي الفقهاء خيّرٌ من فقيه الصوفية". والسادس: إظهار شرف التصوف ودليله. والسابع: أن الفقه شرط في صحته، ولذلك قُدِّم عليه. والثامن ذكر الاصطلاح واختصاصه بكل فن على حسبه. والتاسع: مفاتيح الفتح فيه أربعة أحكام : المبادئ؛ وصدق الرغبة في الوصول، والتشوف للحقائق، وعدم التقيد بالمنقول على التحقيق. والعاشر: أنه طريق عجيب وغريب، ومبناه على أتباع الأحسن دائماً؛ ففي العقائد على إتباع السلف، وفي الأحكام على الفقه، وفي الفضائل على مذهب المحدثين، وفي الآداب على ما به صلاح القلوب"[(1)].

ويتبيَّن على هذا؛ أن التصوف خاصة من بين سائر العلوم قد نهج بالعبادة منهج المراقبة للأنفاس، واستقرت فيه تلك العبادة منذ وقت مبكر، وأن هذه المراقبة شرعية ليست خارجة عن مضمون الدين الإسلامي، ولا هى بالغريبة عن قواعده التأسيسية: أصوله ومصادره؛ لكنها ذات منهج في الوقت نفسه ذوقي وحساس؛ فالمجاهدة والمحاسبة والمراعاة والمراقبة اصطلاحات صوفية لها دلالاتها المركزية في التصوف نشأت في بطن التجربة الروحية، وأخذ الدين مأخذ الجدية والتغلغل به شعوراً في أعماق الباطن وترك الأسطح البرانية الظاهرة للعيان؛ فإذا الصوفية أصحاب أعراف وتقاليد جذبوا التدين والمتدينين إليهم جذباً، فكان لهم منهجهم، وكان لهم منطقهم، وكانت لهم أذواقهم الخاصة هي التي خرَّجوا بها عقائد الدين وعباداته تخريجاً قائماً على دعامة الذوق.

---

بعيد إلى نصوص الرسالة القشيرية أو شرح الأنصاري لها. وما أورده الشيخ مصطفى العروسي من ترجمات لبعض المتصوفين قد أخذ معظمها من طبقات الصوفي عبد الرءوف المناوي تلميذ الشعْراني( تراث الإنسانية: المجلد الأول، لجنة التأليف والترجمة والنشر؛ القاهرة سنة 1966م؛ ص 469). ونحن إذا كنا نقدّر للدكتور أبي العلا عفيفي رحمه الله وجهة نظره هذه، ونقدر درايته الواسعة بفلسفة ابن عربي وتصوفه؛ فمن المؤكد أن شروح الأنصاري على الرسالة وشروح العروسي على شرح الأنصاري، قد تفيد القارئ المتخصص في إبراز الجوانب الغامضة لمعاني الرسالة؛ وإن كنا نرى أن في مثل هذا الغموض الموهوم الذي يلم بالقارئ حين يقرأ "الرسالة" إنما هو في ذات القارئ نفسه لا في نص الرسالة، إذ الرسالة أوضح ما تكون لمن أشرقت فيه الروح ووقف قارئها على معانيها من باطن ذاته هو؛ ولقد شكك الدكتور عفيفي حق في شرح الأنصاري لما أن كتب بحثاً عن "شارح مجهول للرسالة"، بمجلة كلية الآداب؛ أراد أن يثبت فيه أن الأنصاري ليس هو شارح الرسالة بل شارحها رجل آخر مجهول؛ الأنصاري أخذه عنه.

(1) الرسالة القشيرية، من تحقيق د. عبد الحليم محمود، ود. محمود بن الشريف: ص 19.

حاسبوا أنفسهم ومضوا بها إلى مراقبة الله، وكان منهم من أختص بالحديث عن المحاسبة والمراقبة ووقوف كتاباته على أسسها ومنطقها كما فعل أبو طالب المكي والحارث بن أسد المحاسبي فيما سبقت إليه الإشارة. غير أن هذه المراقبة للأنفاس؛ فضلاً عن المحاسبة والمراعاة، لا تتم للعبد على الوجه الأكمل ما لم يكن عارفاً لحاله محكوماً بوقته، مقدِّراً تقدير العارفين لعمره، عادّاً أنفاسه في لحظات هذا التقدير؛ ومعمّراً وقته بذكر الله، قاصداً حضوره بقلبه بين يدي الله.

فأساس مراقبة الأنفاس يرجع إلى اتصالها بحكم الوقت عند الصوفية. فما النَّفس سوى الوقت وما الوقت إلا النَّفس؛ (= الآن) يعيشه المرء بحياته اللحظية، فما من نفس يتنفسه المرء إلا وهو قطعة من عمره، لحظة زمانية من عمره المحدود، لكنها عند الصوفي لحظة مُدْرَكة؛ أو قل لحظة عارفة، لحظة حضور مع الله. عمر الصوفي الولي العارف كله يتحول إلى هذه اللحظة؛ لكأنه يظل ينقبض ويتلاشي حتى يصل إلى إدراك هذه اللحظة العمرية المدركة، وترتد مراقبته فيها إلى الوقت حالاً ومآلاً كما يرتد الوقت إلى النَّفس حيث يقبض الصوفي في لحظات إدراكه الذوقي على مدى استعداده الروحي حضوراً مع الله، فيدرك بقلبه فيه لحظات هذا الحضور. هذه بحق معالم من الوعي الصوفي العالي لا العادي؛ فإن اللحظات الموهوبة في عمر البشر قليلة، بل جدٌّ قليلة؛ وما أكثر لحظات الاكتساب؛ فهي تستغرق العمر كله - طوله وعرضه - وإنما اللحظات الموهوبة معدودة في عمر الإنسان، لأنها عزيزة ونادرة ..!.

من أجل ذلك؛ كان التصوف في الأصل موهبة، وصارت ملكة التعلق به موهبة كذلك، لأن هذه الملكة نفسها إنْ هي إلا لحظة تعلق كاشفة لوجه الحقيقة على الحقيقة؛ هي لحظة حضور قوي مع الله تعالي؛ لحظة تَغمُر العمر كله وتباركه وتذكيه؛ لحظة اكتشاف سر السعادة الباطنة على الحقيقة وصولاً إلى معرفة الله. هذه هي لحظة التصوف الكاشفة عن روح الحقيقة، وهي هي التي تجعل ملكة التعلق به موهبة ليس فيها اكتساب. ولا ريب كانت هذه اللحظات الفريدة والمطلوبة من تبتُّل الأرواح عزيزة ونادرة تُرادُ لذاتها لا لغيرها؛ لحظات من أجلها هي لا من أجل شيء آخر سواها. ولو كان هنا التِّسوي كنوز الدنيا ولو اجتمعت! فلن يريدها مريدٌ - إنْ جاءت - لعرض زائل أو لدنيا فانية، وإنما تُراد ليوم آخر؛ هو يوم الدينونة لا بل حتى يوم الدينونة هنا هو أدنى وأقل من مرادات تلك اللحظات الكاشفة. لقد سمعت رابعة العدوية (ت184هـ) قارئاً يتلو قوله تعالى:" وفاكهة مما يتخيرون. ولحم طير مما يشتهون"؛ فقالت: نحن إذن صِغَار حتى نفرح

بالفاكهة والطير". وسمع أبو بكر الشبلي (ت334 هـ) قوله تعالى:" منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة"، فصاح صيحة عظيمة وقال:" فأين الذين يريدون الله تعالى؟ وكان يقول في قوله تعالى:" كلوا وأشربوا": إنْ كان ظاهره إنعاماً فباطنه انتقام وابتلاء واختبار، لينظر تعالى من هو معه، ومن هو من حظ نفسه". وفي هذه الجزئية الخاصة بمطالب أهل الشهود قال أبو مدين:" شتانَ بين مَنْ همته الحور والقصور، وبين من همته رفع الستور ودَوام الحضور"[1].

## (9)

فما يرتبط بمراقبة الأنفاس تدارك الصوفية للأوقات، وتقديرهم للعمر الإنساني في لحظاته وأنفاسه، وفي آناته وساعاته حضوراً بين يدي الله. وقد سبقت الإشارة إلى أن التدارك للأوقات إنما هو معنى ضمني لمراقبة الأنفاس لا يكاد يفترق بحال عنها ولكنها تتصل به في جميع الأحوال ويتصل بها في كافة الأحوال، وذلك أن المرء لا يتدارك أوقاته إلا حين يراقب أنفاسه، ولا يراقب أنفاسه إلا في "الوقت" الذي ينصلح عليه حاله.

فهاهنا ثالوث مقدس ذو أبعاد ثلاثية تتحد عليه: "مراقبة الأنفاس"، "والوقت"، "والحال"؛ وتترابط هذه الأبعاد الثلاثية في لحمة واحدة لا تنفصم ولا تختل ولا تتفرّق؛ فنظرك للتنفّس هو نظرك للوقت، ونظرك للوقت هو نظرك للحال. إذا قلت "الحال" فقد قلت في الوقت نفسه"الوقت"، وإذا قلت"الوقت" فقد قلت "التنفّس".

وما يؤديه "الحال" يعطيه "الوقت" بتنفّس حاضر غير مقطوع، بل وفي لحظة استعداد روحي يتحقق فيها الصوفي بوحدة الذاتية مع الله. إذا أكتشف الصوفي هذه "اللحظة" ووقف عليها فقد أكتشف حقيقته الأصلية أي اكتشف ذاته في "الوقت" الذي وَجَبَ فيه "حفظ الأوقات عند الأنفاس"؛ وهو عزيز ونادر جداً في "الحال".

من أجل ذلك؛ أشار الجنيد كما تقدّم إلى هذه اللفتة الروحية العزيزة والنادرة بقوله:" ليس شيءٌ أشدَّ على أولياء الله من حفظ الأوقات عند الأنفاس"[2]. وبالمثل جاءت إشارة أبو العباس بن عطاء لتعكس حفظ الأنفاس عند الأوقات؛ فإذا كان الجنيد قد وصف الشدة يلاقيها الأولياء عند حفظ الأوقات في الأنفاس، فإن إشارة ابن عطاء تروح فتقول:" ليس شيءٌ أشدَّ على أولياء الله من حفظ الأنفاس عند الأوقات"[3].

---

(1) راجع للعقاد: التفكير فريضة إسلامية؛ فصل التصوف؛ وأيضاً راجع: شرح الشرقاوي على الحكم العطائية؛ ص 73 .

(2) أبو القاسم الجنيد : السر في أنفاس الصوفية؛ لوحة 3 ي .

(3) أبو القاسم الجنيد : السر في أنفاس الصوفية؛ لوحة 2 ش. وراجع تعليقنا على هذه الإشارات من التحقيق على نفس الكتاب.

فالجنيد علق الشدة يجدها أولياء الله على "حفظ الأوقات"، في حين علق أبو العباس بن عطاء هذه الشدة على "حفظ الأنفاس" عند الأوقات. والإشارتان بينهما من الاختلاف ما من شأنه أن يشي باختلاف الحال لدى كل منهما، وإن كانت وحدة الروح الصوفية تجمعها؛ فالأول (الجنيد) يحفظ الوقت من أجل مراقبة التنفس فيه. والثاني (ابن عطاء) يحفظ التنفس من أجل مراعاة الوقت فيه. وعندي أن هاتين الإشارتين هما جوهر كتاب "السر في أنفاس الصوفية"؛ لمتيهما روح الكتاب بالمباشرة، ولتداخل مراقبة الأنفاس مع الوقت في وحدة روحية يحكمها "الحال" بتنوع الواردات عليه.

على أننا قبل أن نتعرض لمثل هذه الإشارات العميقة، وقد تعرضنا لها في مواضعها بالفعل حين شرحنا معانيها التي استوقفتنا منها في الهوامش المطولة، والتي أفردناها لشرح تلك المعاني الغامضة في تحقيقنا للمخطوطة؛ نروح فنجد لدي الصوفية - سنية وفلسفية - وفق التقسيم السابق في معنى التدارك للأوقات واتصاله بمراقبة الأنفاس؛ ثم اتصاله بالحال، أي اتصاله بالتجربة الصوفية بالأساس. أقول؛ نجد لديهم إشارات عديدة وعميقة فضلاً عن نصوص مطولة لمعني "التدارك للأوقات" وتقدير العمر الإنساني في "الوقت" المحكوم بحفظ الأنفاس ورعايتها ومراقبتها.

لكننا نتوقف هنا وقفة تحليلية عند الاصطلاح الصوفي لحكم الوقت ثم نأتي على معنى التدارك للأوقات واتصاله بمراقبة الأنفاس. أما معنى "الوقت" في اصطلاح الصوفية فهو عبارة عن "حالك وما يقتضيه استعدادك"[1].

ويحدّده القاشاني بأنه:" ما حضرك في الحال. فإن كان من تصريف الحق فعليك الرضا والاستسلام حتى تكون بحكم الوقت، ولا يخطر ببالك غيره. وإن كان مما يتعلق بكسبك فالزم ما أهمك فيه لا تعلق لك بالماضي والمستقبل، فإن تدارك الماضي تضييعٌ للوقت الحاضر، (مع قلة الفائدة المرجوّة بالانشغال بما لا يعني) وكذا الفكر فيما يستقبل فإنه عسى أن لا تبلغه وقد فاتك الوقت. ومنه الوقت الدائم : وهو الآن الدائم"[2].

والوقت عموماً مقدارٌ من الزمان، وكل شيء قدّرت له حيناً، ويعرفه ابن عربي بأنه:" عبارة عن حالك في زمان الحال لا تعلق له بالماضي ولا بالمستقبل"[3].

---

(1) تعريفات الجرجاني، طبعة مصطفي البابي الحلبي؛ القاهرة سنة 1980م؛ ص 227 . وكشف المحجوب؛ ص 407.

(2) القاشاني: اصطلاحات الصوفية؛ تحقيق د. محمد كمال جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة 1981م، ص 75. وراجع للقاشاني أيضاً : رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال؛ تحقيق د. عاصم إبراهيم الكيالي. دار الكتب العلمية ، بيروت سنة 2005م؛ ص 191.

(3) ابن عربي: اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية؛ منشوره مع تعريفات الجرجاني؛ ص 234 .

إنما بدأنا بوجهة نظر الصوفية الفلاسفة ابن عربي والقاشاني تحديداً؛ لأن العناية بالاصطلاح الصوفي عندهما وبخاصة فيما ورد من اصطلاح الوقت تفوق كل عناية سواها، وإن كان الصوفية من أهل السنة كذلك اعتنوا بالوقت كحالة روحية يُعبر عنها في لفظ قد يشكل منه لدى سماعه من غير الطائفة، في حين جعله ابن عربي كما جعله القاشاني فوق كونه حالة روحية اصطلاحاً صوفياً دقيقاً يُعبر به عن علوم الحال، وسنعود إلى آراء ابن عربي في "الوقت" بعد أن نتبين أن حقيقة الوقت عند أهل التحقيق كما يراها القشيري :" حادث متوهم؛ أي متوهم وقوعه في المستقبل، عُلّق حصوله على حادث متحقق؛ أي متحقق وقوعه فيه. فالحادث المتحقق وقت للحادث المتوهم.

والتوهم هنا بمعنى التّخيل، تقول: "آتيك رأس الشهر"، فالإتيان متوهم، أي متخيل. ورأس الشهر حادث متحقق. فرأس الشهر وقت الإتيان. وروى عن شيخه أبي على الدقاق أنه قال:" الوقت ما أنت فيه"؛ فإن كنت بالدنيا فوقتك الدنيا. وإن كنت بالعقبى فوقتك العقبى، وإن كنت بالسرور فوقتك السرور، وإن كنت بالحزن فوقتك الحزن. قال القشيري: يريد بهذا أن الوقت ما كان هو الغالب على الإنسان[1]؛ ويعني بما هو غالب على الإنسان أي: "الحال". وقالت المشايخ - كما نقل الهجويري من كلامهم - "الوقت سيف قاطع"؛ لأن أوصاف السيف القطع. والوقت يقطع جذور المستقبل والماضي ويفني الانشغال بالأمس والغد من القلب، كما قال الشاعر جلال الدين الرومي:" الصوفي ابن الوقت أيها الرفيق وليس قول "غداً" من شُروط الطريق"[2].

ومعناه الانشغال باللحظة الحاضرة؛ لأنها وقت عزيز فلا ينبغي أن ينشغل العبد فيها إلا بأعز ما هو موجود على ما قال الخراز، ثم إسقاط التدبير مع الله، والأخذ بأدب التفويض لإسقاط الشاغل بالماضي أو بالمستقبل.

والصوفي محكوم بوقته؛ وحكم الوقت من صفات العارفين الخُلّص، ومن صفة العارف كما قال الجنيد حين سئل عن العارف:" لون الماء لون إنائه"[3]، بمعنى أن العارف يحكمه وقته، يكون في كل حال بما هو أولى، فيختلف أحواله. ولذلك قيل هو: ابن

---

(1) الرسالة القشيرية: ص 55 . ومن هنا كانت "مراقبة الوقت" لدي الصوفية رياضة روحية خالصة وعملاً صافياً يعطيه الحال.

(2) الهجويري : كشف المحجوب؛ ترجمه عن الإنجليزية محمود أحمد ماضي أبو العزايم؛ ومراجعة إسماعيل ماضي أبو العزايم، وتحقيق وتقديم إبراهيم الدسوقي شتا؛ دار التراث العربي، القاهرة سنة 1394هـ- 1974م، ص 446. ونفس هذه الطبعة التي ترجمها محمود أحمد ماضي أبو العزايم هي التي نشرتها مكتبة الثقافة الدينية حديثاً سنة 1428هـ - 2007م؛ وراجع من كشف المحجوب ما هو خاص بالوقت وعلاقته بحال الخوف والرجاء، ص 138، 139.

(3) الرسالة القشيرية . ص 316 .

وقته[1]؛ أي فكما أن الإناء يتلون بلون الماء، فكذلك العارف يتلون فيما يرد عليه في أحواله بلون الحال. وفي إشارة أبو العباس ابن عطاء ما من شأنه أن يجعل العلم علماً بحكم الوقت، لكأنه يختزل العلم كله في العلم بحكم الوقت، ويرد الجهل كذلك إلى الجهل بحكم الوقت، فكما أن الجهل بحكم الوقت هو موضع الحيرة كذلك يجيء العلم بحكم الوقت هو موطن الفوز كما قال:" فمن علم أوقاته فاز، ومن جهل أوقاته حار"[2].

وحكم الوقت مرهون بفاعلية التجربة الصوفية وموقوف على توترها في بطن العارف؛ لأنه هنا حال يعمل في تلك التجربة:"ومن استسلم لحكم الوقت نجا، ومن عارضه انتكس وتردى"؛ وتوالت عباراتهم في هذا المعنى ذوقاً رفيعاً يحمل عبق التجربة الروحية وفاعليتها:" من ساعده الوقت فالوقت له وقت"؛ "ومن ناكده الوقت، فالوقت له مقت"، وروى القشيري عن الدقاق قوله:" الوقت مبرد يسحقك ولا يمحقك"؛ وفسّرها بقوله يعني: لو محاك وأفناك لتخلصت حين فنيت؛ لكنه يأخذ منك ولا يمحوك بالكلية[3].

وإذا انتقلنا إلى التصوف الفلسفي وجدنا ابن عربي يعتبر "الوقت" لحظة إدراك استعداد الصوفي الروحي كما يتحقق بوحدته الذاتية مع الحق؛ أي لحظة الحضور القلبي مع الله. فإن قلب الصوفي - وهو مرآته التي يرى فيها تجلى الحق - يتغير في كل لحظة مع تغير التجلي الإلهي. ولما كان الصوفي الكامل، لا يسأل شيئاً بل يراقب قلبه في كل آن ليقف على مدى استعداده الروحي، فقد صارت اللحظة التي يكون فيها الصوفي حاضراً بقلبه مع الله ويدرك فيها ناحية من نواحي استعداده الروحي هي التي يسميها الصوفية "الوقت"؛ ومن أجل ذلك قالوا : "الصوفي بحكم وقته، والصوفي ابن وقته"[4].

وإذا كان الزمان في عرف الفلاسفة مقياساً لحركة الفلك الأطلس، وفي عرف المتكلمين مجموعة من"الآنات" نستطيع بواسطتها أن نعين وقوع حدث غير معلوم بحدث معلوم .. فإن الزمان أو "الوقت" في عرف الصوفية هو "الحال" أو " الآن" الذي يكون فيه أي شيء على ما هو عليه[5]. يعني اتصال الوقت بالآن، أي باللحظة، أي بالنفس.

---

(1) الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف؛ ص 164 .

(2) أبو القاسم الجنيد : السر في أنفاس الصوفية، (لوحة 11 ش، 12 ي) .

(3) الرسالة القشيرية: من طبعة دار المعارف؛ ص 152 .

(4) ابن عربي : فصوص الحكم ؛ وتعليقات د. أبو العلا عفيفي؛ طبعة بيروت سنة 1946م، جـ 2، ص 21 .

(5) ابن عربي : فصوص الحكم ؛ وتعليقات د. أبو العلا عفيفي، جـ 2 ، ص 239 .

ولذلك نجد القشيري يصرح بأن الصوفية قد يعنون بقولهم الصوفي " ابن وقته" أو بحكم وقته، يريدون بذلك: أنه مشتغل بما هو أولى به من العبادات في الحال، قائم بما هو مطالب به في الحين. وقيل: الفقير لا يهمه ماضي وقته وآتيه، بل يهمه الذي هو فيه.

ولما كان قوم قالوا إن الوقت ما بين الزمانين يعني: الماضي والمستقبل. قال القشيري إن الصوفية يعنون بالوقت ما هو فيه من الزمان[1]؛ وهو مفهوم يعني الإمساك باللحظة الحاضرة التي يكون العبد محكوماً فيها بحاله مع الله في وقته الذي هو فيه.

والقبض على هذه اللحظة هو قبض على الوقت وحراسة النَفَس وحفظه فيها؛ ولذلك وصفها الجنيد كما لاحظنا في السابق بالشدة الشديدة على الأولياء؛ لحظة حفظ الأوقات عند الأنفاس. أو على إشارة أبي العباس بن عطاء كما وصفها:" ليس شيء أشدُّ على أولياء الله من حفظ الأنفاس عند الأوقات". لحفظ الأنفاس في الوقت هو حفظ التصريف الوارد من الحق على العبد في غير اختيار ولا تصريف يتوهّمه من جانبه. وهذا هو حكم الوقت المراد به الاستسلام والتفويض وإسقاط التدبير مع الله لشهود تدبيره تعالى واختياره. وعندي أن هذه الفكرة؛ فكرة إسقاط التدبير هى هى جوهر التصوف الإسلامي حقيقة: شهود تدبير الله واختياره لعبده لشهود المشيئة الإلهية.

وقد يجيء المراد بالوقت في عرف أصحاب وحدة الوجود أمثال ابن عربي هو الدهر، وهو أعظم مجالي الحق واسم من أسمائه؛ على حد قول الصوفية الذين يَرْوُنَ عن النبي؛ صلوات الله وسلامه عليه، أنه قال:" لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر"؛ فالعارفون عُبّاد الوقت؛ بمعنى أنهم يعبدون مجالي الحق في كل وقت يظهر فيه بعض صفاته. والحق دائم التجلي ودائم التحول في الصور؛ فهم يعرفونه في هذه الصور ويعبدونه فيها، وهم يعلمون أنهم لا يعبدون من تلك الصور أعيانها وإنما يعبدون الحق فيها. وهذه حال يسترها العارفون عن غيرهم. غير أنهم إذا كانوا يعبدون الدهر؛ فلأنهم كذلك عُبّاد الوقت بهذا المعنى؛ أي عباد الدهر الذي يتجدد في كل آن حاملاً صوراً جديدة من صور الوجود[2]. ومن آداب العبودية عدم معارضة حكم الوقت، على معنى استسلام العبد لحكم الله تعالى في الوقت الذي أقامه الله فيه؛ فمعارضة الوقت من ذنوب الخاصة المقربين،

---

(1) الرسالة القشيرية : ص 55 .

(2) د. أبو العلا عفيفي: التعليقات على فصوص الحكم لابن عربي ؛ جـ 2 ، ص 289- 290 .

ولذلك قال ابن عطاء الله السكندري في إحدى حكمه النورانية البليغة الصافية :" ما ترك من الجهل شيئاً من أراد أن يُحْدِث في الوقت غير ما أظهره الله فيه"[1].

على أن الدلالة ظاهرة في حكمة ابن عطاء الله، وهى دلالة تتأتي لتؤكد أن الصوفية يريدون بعدم معارضة حكم الوقت ما يصادفهم من تصريف الحق لهم دون ما يختارون لأنفسهم؛ فالصوفي الحق مستسلم لما يبدو له من الغيب من غير اختيار له، وهو المراد بحكم الوقت أي عدم معارضة حكم الله فيه. وهذه الفكرة هى أجلى ما تكون وضوحاً في تصوف المدرسة الشاذلية على وجه الخصوص، لكأنما جاءت هذه المدرسة لتمسك بها وتفعلها وترفعها فوق سائر موضوعات التصوف واهتمامات الرأي واللوق فيه؛ ولأن فكرة " إسقاط التدبير" هى كما قلنا جوهر التصوف السني على التخصيص، لا لشيء إلا لأنها جوهر العبودية لله الواحد، بمقدار ما هى جوهر التحرر مما سواه. ولهذا قال الإمام أبو الحسن الشاذلي (ت656هـ) :" لن يصل الولي إلى الله ومعه شهوة من شهواته وتدبير من تدبيراته واختيار من اختياراته، فلو خلى الله عبده لم يصل أبداً، ولكن إذا أراد الله وصول عبده تولى ذلك بأن يظهر له من صفاته العلية ونعوته القدسية ما يُغَيِّب صفات عبده ونعوته عنه، وعند ذلك لا يكون له إرادة ولا اختيار إلا ما أختاره مولاه وأراده"[2].

ومن المؤكد أن ذلك لا يعني بالطبع ترك العمل أو التقصير والتهاون في حقوق الله قال القشيري:" التضييع لما أمرت به، وإحالة الأمر على التقدير، وترك المبالاة بما يحصل منك من التقصير إنما هو خروج عن الدين"[3].

فالأساس الشرعي وحده هو الذي يحكم كلام الصوفية في الوقت أو في أي موضوع اختاروا الحديث عنه، أو ما شئت أن تبحثه في أقوالهم وإشاراتهم ومعارفهم، وهو الذي يُرَوِّض عقولهم ومسالكهم وأذواقهم على فهم الإشارات الإلهية؛ ومن هذا الأساس الشرعي انطلقوا في توجهاتهم الروحية فتشكلت عليه آدابهم في العبودية، فعرفوا طريق الأدب مع الله من طريق التوجه الروحي الذي هو في الأصل أساسه الشرع حتى أن كتّابهم الأُوَل أوجبوا التنبيه ضرورة على تلك النقطة: نقطة الإجماع على تعظيم الشريعة.

---

(1) ابن عطاء الله السكندري: الحكم منشورة مع شرح الرندي، غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية؛ تحقيق د. عبد الحليم محمود؛ ود. محمود بن الشريف؛ طبعة دار المعارف القاهرة سنة 1993م؛ جـ2، ص 97.

(2) ابن عطاء الله السكندري : التنوير في إسقاط التدبير، طبعة مكتبة محمد على صبيح ، القاهرة سنة 1390هـ - 1970م ، ص 30 - 31 . وراجع أيضاً ابن الصباغ : درة الأسرار؛ تحقيق عبد القادر أحمد عطا، مطبعة السعادة سنة 1987م؛ ص 22.

(3) الرسالة القشيرية : ص 56. وراجع من طبعة دار المعارف؛ ص 151 .

ولعل غرض القشيري من ذكر رجال الرسالة على اختلاف بيئاتهم ومواطنهم وآرائهم الصوفية على تنوع معطياتها؛ هو وجوب التنبيه على:" أنهم مجمعون على تعظيم الشريعة؛ متصفون بسلوك طريق الرياضة، مقيمون على متابعة السنة، غير مُخلّين بشيء من آداب الديانة، متفقون على أن من خلا من المعاملات والمجاهدات ولم يبنِ أمره على أساس الورع والتقوى كان مفترياً على الله سبحانه وتعالى، فيما يدعيه، مفتوناً، هلك في نفسه، وأهلك من اغتر به ممن ركن إلى أباطيله"[1]. فإذا الوقت لديهم محكوم بهذا الأساس الشرعي يراقب فيه العبد أنفاسه ويدل حاله على تلك العبادة التي عُرفت بها أحوال العارفين واستقبلتها معارفهم من أنفاسهم ولحظات خطراتهم. وقد سمحوا لأنفسهم بأن يصفوا الكيس العاقل بأنه:" من كان يحكم وقته، إن كان وقته الصحو فقيامه بالشريعة، وإن كان وقته المحو فالغالب عليه أحكام الحقيقة[2]؛ لأنه في تلك الحالة مشغول بغيبته في الحق عن حضوره مع الخلق. ومن هنا نجد كلام الصوفية في الوقت غير محصور لا في طائفة ولا في شخصية ولا في مذهب، ولا في رأي من الآراء؛ ولكنه تعبير عن حكمتهم في وحدتها، وعن مذهبهم في مجموعه، ولذلك جاء معنى التدارك للأوقات عبارة عن تربية الجوارح والأعضاء بعد تنقية القلوب وتصريف الهموم في أمور الآخرة مرضاة لله؛ كصوم يوم، أو قيام ليلة، أو ذكر ساعة، أو جمع همّ عن شتات قلب، أو قطع لأثر في خطر[3].

ويكون تدارك الأوقات خشية أن تفوت وهي لا محالة لا تعود، وتحسب من جنس الإحساس بالزمن والتقدير الرفيع للعمر الإنساني يحاسب عليه العبد يوم الدين فيما أفناه وفيما أبلاه، تماماً كما يحاسب على أعماله وعلومه فيما أودعها مذاهب الحياة[4].

ولما كان عمر العبد ميداناً لأعماله الصالحة المقربة له من الله تعالى والموجبة له جزيل الثواب في الدار الآخرة؛ قال ابن عطاء الله السكندري:" ما فات من عمرك لا عوض له، وما حصل لك منه لا قيمة له"[5]؛ ويمكن أن يندرج معنا هذا المعنى في شرح الحكمة تحت مراقبة الأنفاس خاصة اندراج الجزء في الكل والتفصيل في الإجمال؛ لنكون منه على بصيرة حين نقول: لا عودة ولا رجوع إلى ما فات من العمر، فإذا خليتهُ من العمل الصالح الذي هو وظيفة ذلك الوقت فاتك من السعادة بقدره، ولا يمكنك تداركه.

---

(1) الرسالة القشيرية؛ من طبعة دار المعارف؛ ص 148 .

(2) الرسالة القشيرية؛ من طبعة دار الجيل؛ بيروت؛ ص 55 .

(3) أبو طالب المكي : قوت القلوب؛ جـ 1، ص 108- 109 .

(4) راجع كتابنا : مشكلة الموت عند صوفية الإسلام؛ ص 407 .

(5) شرح الرندي على الحكم العطائية؛ جـ 2 ؛ ص 92 .

ولما كان لكل وقت وظيفة لله فيها حق عليك؛ فما تحصلت منه في الوقت من صالح الأعمال لا قيمة له؛ أي ليس معناه عدم القيمة بالمفهوم الدارج للقيمة، ولكن معناه أن لا قيمة له من حيث كونه لا يقوّم عندك بشيء مما تقوِمه أنت بعقلك المحدود ومنظارك الضيق، فنظراً لعظم قدر هذا العمل الصالح الذي اشتغلت بمراعاة حق الله فيه في الوقت الذي أنت موضوع فيه على ما استدركته من عمرك، فهو لا يُقَوَّمُ منك؛ أي لست أنت الذي توهب هذه القيمة بل يهبها الله وهو هو الذي يقدِّرها، فما حصل لك مما هو صالح في الوقت تتوصل به إلى ما ليس يخطر لك على بال، فلا قيمة هناك يمكن أن تُقَوِّمَه، ومن هنا كانت قيمته إنْ لا قيمة له فيما حصل لك منه، أي لا يُقَوَّمُ من قبلك أنت بل تقويمه من عند الله لا من عندك.

ومن هنا بادر أولوا العزم من أهل التقوى والصلاح إلى مراعاة أنفاسهم ولحظاتهم واغتنموا ساعاتهم وأوقاتهم ولم يضيعوا أعمالهم في البطالة والتقصير ولم يقنعوا من أنفسهم لمولاهم إلا بالجد والمثارة والعزم والتشمير.

وفي الحديث :" ما من ساعة تأتي على العبد لا يذكر الله فيها إلا كانت عليه حسرة وندامة"؛ لأنه في يوم القيامة - يوم الحسرة والندامة - تعرض عليه ساعته في اليوم والليلة فيراها خزائن مصفوفة أربع وعشرين خزانة، فيرى في كل خزانة نعيماً ولذة جزاء لما كان أودعه في تلك الخزانة من الأعمال الصالحة، أما التي لم يعمل فيها شيئاً فيراها فارغة فيتحسر ويندم حيث لا ينفعه الندم ثم يلقى عليه الرضا والسكون"[1].

ومن طريف ما أشار إليه ابن عربي في قوله تعالى عن يوم القيامة يوم :" أنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطتُ فِي جَنْبِ اللهِ"[2]؛ أنه سمىَ يوم الحسرة بيوم الكشف؛ أي من حَسَرْتُ عن الشيء إذا أنت كشفت عنه؛ لكأنما المرء يقول:" يا ليتني حسرت عن هذا الأمر في الدنيا، فأكون على بصيرة من أمري فيغتبن في نفسه، ومن ثم فقد سمىَ هذا اليوم كذلك بيوم التغابن"[3]. فعلى الوقت إذن تعدُّ الأنفاس طاعات وقربات يتوخاها أولو العزم من المقربين كيلا يغتبن المرء في نفسه ولا يتحسر ولا يندم.

---

(1) شرح الشرقاوي على الحكم العطائية، ص 159.

(2) سورة الزمر : آية 56 .

(3) ابن عربي : الفتوحات المكية؛ م1، جـ 1، ص 391.

فلا غرابة في أن يقول الجنيد عن الوقت:" الوقت إذا فات لا يستدرك وليس شيءٌ أعزّ من الوقت"[1]. فليس شيء أعز من الوقت؛ لأنه بضعة من العمر بل العمر كله ما هو إلا لحظة .. العمر كله نَفَس .. نَفَسٌ يباشر فيه العبد عمره بين يدي الله.

ومن المؤكد كما يشير أبو طالب المكي فيما سيأتي تفصيله؛ أن العبد في مقدوره أن يجعل عمره يوماً، ويومه ساعة، وساعته وقتاً، ووقته حالاً، وحاله نَفَساً، ونَفَسه مراقبة، ومراقبته مواجهة، ومواجهته اتصالاً بالله في وحدة ذاتية يكون حاضراً فيها بقلبه مع رَبِّه.

ولم يكن تدارك الأوقات عند الصوفية إلا محاسبة شديدة كما قلنا فيما تقدّم ليس للجوارح والأعضاء فقط لا بل للأنفاس والآنات، حين يغض العبد طرفه ويصون سمعه ويكف يده، ويحبس قدمه، ويصمت عن كلمة دنيّة، ويترك لقمة شهية، وينقص من قوت، ويزيد من جوع للمقيت.

وعندما يأمر بكلمة رشيدة، وينهى عن فعلة دنية، ويعقد نية حميدة، ويحل نية ذميمة، ويجدد له توبة، ويعمل قلبه في فكرة، ويخرج منه سوء ظن، ويبقى على الاعتقاد الحسن والرأي الصحيح في القصد.

وعندما يتسبب إلى ما يقوي العزم؛ ويتعاون على بر وتقوى، إلى غير ذلك من أمور وأحوال. وهذا كله يكون في الوقت، ويحدثه في الحال، لا يسوف العبد به ولا ينتظر منه ولا يتوقعه في وقت ثان، ولا يؤخره إلى زمان دون وقته ولا يتربص به في مكان دون مكان. قال المكي فهذا هو :"التدارك للأوقات" في وقتك الذي أنت فيه خشية فوت الوقت، فيحصل على التسويف والتمني أو في الانتظار والتراخي، فهذه جنود إبليس يقطع بها المريدين، وهو مقام المغترين البطالين الذين وكلوا إلى أنفسهم وتركوا مع أهوائهم، ولم يتداركوا في أحولهم؛ ولم يقدموا لغدهم، نسوا الله فنسيهم"[2].

وليس من شك في أن الدافع الأول والأهم من وراء كلام الصوفية عن التدارك للأوقات هو " التنبيه لا الغفلة"؛ وتوخي فعالية المراقبة وتفعيل دورها في الحياة الباطنة باغتنام الأوقات التي هي عُدة الحياة البشرية، وتقديرهم للزمن الذي يعيشه المرء في هذه الحياة الدنيا، وتسخيره في طاعة الله والتقرب منه وضرب الحوائط أجمعين بكل ما في الدنيا من حياة العبث والفراغ والسطحية في القول والفكر. ولقد سبقت الإشارة إلى أن

---

(1) شرح الرندي على الحكم العطائية؛ جـ 2 ؛ ص 92- 94 .

(2) أبو طالب المكي ، قوت القلوب؛ جـ 1، ص 108.

التدارك للأوقات مقرونٌ بالمراقبة ومستند عليها؛ إذ تصعب التفرقة بينه وبين المراقبة التامة على الأعمال. فبالمراقبة يكون حسم موارد الخواطر الرديئة؛ ومَنْ حَصَرَ الخواطر كفى مؤنة الظواهر[1]. وهناك درجة عالية من درجات المراقبة وهى الانتظار والتطلع ببصائر الأفكار إلى علم الأسرار ورفع الحجب والأستار، وفيه قال قائلهم[2]:

رَقيبُكَ يَرْعَى الطَّرْف عن كل منظر سِوَاكَ فما يَرْنُوا إلى غيركَ الطرْفُ

على أن الفرق بين المراقبة والمراعاة هو أن المراقبة تتعلق بسياسة الباطن، والمراعاة تتصل بسياسة الظاهر. فلا تصح المراقبة ما لم تصح المراعاة؛ ولا تصح المراعاة ما لم تصح المحاسبة كما قلنا، فإذا صح للعبد مرعاة ظاهره، ومحاسبة نَفْسه، ومراقبة باطنه دخل في عجائب ألطاف الله ووجب له التنبه في طريقه لا الغفلة.

وإذا أردنا أن نتبين مدي معرفة الصوفية بمراقبة الأنفاس في الأوقات وقدرتهم على إدراك صيرورة الزمان واعتبار ما يقولونه في الوقت كمراقبة وكمراعاة قيمة من قيم الوجود الروحي لديهم وجب أن نقيد هنا نصاً طويلاً لأبي طالب المكي يُستفاد منه أن مراقبة الأنفاس تعتمد التدارك للأوقات وتستند عليها، وأن العمر كله يرتد إلى النَفَس، وأن الحياة كل الحياة نَفَسٌ إذا هو خرج لا يعود؛ كما قال الإمام علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه:" نَفَسُ المرء خُطَاهُ إلى أجَله"؛ فالفرق بين الحياة والموت هو هذا النَفَس يستخدمه العبد في مراقبة قلبه مع ربه، أو يضيعه فتضيع حياته من كل قيم الوجود مجتمعه.

قال المكي:" الوقت إذا انقضي فُقِد ولم يوجد إلى يوم القضاء، والساعة إذا مَرّت طويت فلم تنشر إلى يوم النشور، وإنما ينشر مثلها ويخلق شبهها. فإذا أيقن العبد؛ عَلم أن عمره كله يوم، وأن يومه كله ساعة، وأن ساعته كلها وقته (الآن)، وأن وقته حاله، وأن حاله قلبه، فأخذ من حاله لقلبه ما يقربه إلى مُقَلِّبه بنهاية عمله الذي يلقي مولاه به، ثم أخذ من وقته لحاله ما يصلح لقلبه ويقوي قلبه ويخلصه لربه، وأخذ من ساعته لوقته ما يزين به حاله عند ربه، وأخذ من يومه لساعته صلاحه فيها وحاجته إليها، وأخذ من شهره ليومه، فكان شهره يومه، وكان يومه ساعته، فشغله وقته عن ساعته، وشغله حاله عن

---

(1) أبو حفص عمر شهاب الدين السُّهْرَوَرْدي : عوارف المعارف؛ مراجعة محمود غانم غيث؛ مكتبة القاهرة سنة 1393 هـ - 1973م؛ ص 432. وإذا كان الخاطر هو ما يرد على القلب ويفر منه بوروده شيء آخر فلا أقل من أن يكون أهل الواردات ليس يلزمهم إلا إتباع أول وارد لا لشيء إلا لأنه وارد من الله؛ وهو معنى حَصْر الخواطر كما أشار أبو حفص السُّهْرَوَرْدي.

(2) أبو الحسن أحمد بن عبد الله البزّالي: منازل المحبة؛ مخطوط بمعهد المخطوطات العربية رقم (810) أدب، مصور عن شهيد علي رقم (1421)، لوحة 9 ش. وراجع كتابنا : مشكلة الموت عند صوفية الإسلام: ص 410 .

وقته، فكان على هذا مراعياً لوقته، محافظاً على حاله، قائماً على نفسه، جامعاً لهمه، مُحصياً لأنفاسه، مراقباً لرقيبه، مجالساً لحبيبه، لا يخرج له نَفَس في أدني وقت إلا في ذكر لمذكور أو شكر على نعمة لمنعم؛ أو صبر في محبة عقيدة، أو رضا عند شدة شديدة، ويكون ذلك كله ناظراً إلى الرقيب، مُصْغياً إلى القريب، سامحاً إلى الحبيب، لا ينظر إلا إليه ولا يعكف إلا عليه"[1]. هذه هي مراقبة الأنفاس من أقدم مصادرها الصوفية!

هذه هي مراقبة الأنفاس حقيقة: العُمر كله يوم، واليوم كله ساعة، والساعة كلها وقت، والوقت كله حال، والحال مراقبة القلب مع الله بإحصاء الأنفاس في الوقت الذي هو فيه. وهكذا تصبح الحياة كلها ذات معنى عميق وجليل من خلال تدارك الأوقات وتقييدها بالأنفاس: مراعاتها ومراقبتها وحراستها لإطلاع الرَّبّ عليها.

تصبح الحياة كلها لحظة صادقة مع الذات لمواجهة الله لها، وتصبح الحياة كلها ذات قيمة وجودية عامرة ببقاء الله فيها، ويصبح العمر كله نَفَساً يتنبَّه فيه العبد إلى حاله مع الله في الوقت الذي هو حاضر فيه ليس بغافل ولا سهيان.

وهذا هو التصوف حقيقة: علاقة روحية خالصة بالله مع قطع التعلق بغيره؛ والتعويل كل التعويل عليه هو مع عدم التعويل على غيره، إذ ليس لهذا الغير قيمة روحية أو وجودية حقيقة فيما لو قيست قيمته الروحية أو الوجودية بالقيمة الكبرى والمعنى الضخم العظيم. والصوفية معذورون في انقطاعهم وتبتلهم وفنائهم عما سواه وتجنب الاحتكاك بما دونه مما سواه مع أن الأصل هو أن هذا السِّوى لم يكن سواه.لم يكن سواه باعتباره تجلياً من تجلياته في سائر أسمائه وسائر صفاته. وهم مع ذلك قد ناروا أعذارهم وعذروا سواهم ممن هو دونهم، وممن لم يكن يرى مرائيهم أو يشهد مشاهدهم أو يقتبس النور من جلواتهم في نَفَس الحال وعين اللحظة ووقت التجريب.

هذه هي مراقبة الأنفاس حقيقة: فلتلحظ تلك الكلمة:"إحصاء الأنفاس" التي وردت في نص المكي ثم تأمل إشاراته إلى الأحوال: مراعاة الوقت في زمن اللحظة الآنيّة، والمحافظة على الحال في بطن التجربة الموقوتة بلحظتها، والقيام على النفس وجمع الهمة ومراقبة الرقيب ومجالسة الحبيب؛ إلى حيث يربطها بمقاماتها العلوية كالذكر في المذكور، والشكر على النعمة والصبر في محبة العقيدة، والرضي عند الشدائد؛ تجد بعد الملاحظة أن أصل الطريق مقامات تتداخل معها أحوال وتتخللها؛ يصونها العبد أو تصونه حتى إذا

---

(1) أبو طالب المكي : قوت القلوب ؛ جـ 2، ص 109 .

ما رعى فيها الحقوق وأحكم سيرها في وعيه وفعله ومضى بها في طريق الاستقامة لتمضي هي به في معارج الكمال؛ أمكنه بعد ذلك أن تقوده إلى أعلى المقامات وأرفعها كأساس تتشكل عليه عناصر القيم الوجودية الكبرى: الإيمان، ثم من الإيمان يصدر اليقين، ومن اليقين تنطلق شرارة المعرفة، ثم تأتي المنازل العلية من كشف الحجب ومراتب الشهود على تنوعها وتتعدد درجاتها ومراتبها؛ وهنا مقام المقربين والصديقين.

ثم نمضي مع المكي لنراه يقول:" وقد جعل العمر يوماً، واليوم ساعة، والساعة وقتاً، والوقت حالاً، والحال نَفَساً، والنَفَس مراقبة، والمراقبة مواجهة؛ فتوجه في وجهته فلم ينثن، وساح في قربه فلم يَنِ، فكان من الإيمان على مزيد، ومن اليقين في تجديد، وأعطي من الحياة الطيبة بغير حساب، وكشف له عن قلبه الحجاب، فكانت المعرفة مقامه، وقصرت عليه أيامه، فكان وقته وقتاً لواحد، وهمه هماً لمنفرد. وهذا حال الأبدال[1] الذين هم من الرسل أمثال، وعددهم في الموقنين قليل ونصيبهم من اليقين وافر وجليل، وهم المقربون والصديقون"[2].

## خاتمة:

أفمن الغريب - من بعدُ - أن تكون للصوفية أنفاس ذات أسرار؟ وهل هناك من عجب فيما لو قرأنا عنهم كتاب" السر في أنفاس الصوفية " بعد أن عرفنا تلك المراقبة الشديدة للأنفاس وهذا الوعي العالي بالحقيقة الإلهية؟ هل من عجب في ذلك؟! وهل هنالك حالة أغرب من حالة مَنْ يتلقى ما يقولونه سواء في الكشف والمشاهدة، أو في الرؤية والفتوح، أو في أسرار العرفان والولاية؛ ليصبح عنده مدعاةً للهو وللتندر وللسخرية؛ ولا يصبح سبيلاً للتجريب وللتعاطف والتحقيق .. اللهم سبحانك!!.

غير إننا مع إهمال هذه الغرابة، وقلة العناية بمن ينكر توجهات الصوفية المعرفية، وغض النظر بالكلية عن حجب الأغيار فيما تتولاه عقولهم المحجوبة عن إدراك كُنه المذاقات العرفانية؛ يمكننا - مع التغافل عن أحكامهم إزاء موضوعات التصوف بوجهة غير الوجهة التي نراها دالة عليه - إجمال النتائج التي انتهينا إليها في هذه النقاط التالية لنقول :

(1) الأبدال : هم الذين بدلوا إرادتهم المحدودة بالفناء عنها والبقاء مع إرادة الله المطلقة؛ وقد كتب نيكولسون في مادة "بدل" ما مفاده : أن البدل هو الشخص الذي له القدرة على أن يخلف بعده شخصاً روحانياً عندما يترك مكانه حتى إذا ما مات أبدل مكانه غيره؛ أي هو الشخص الذي له القدرة على " التحول الروحي"، ويرجع تاريخ الأبدال إلى القرن الثالث الهجري، وهو أن نظام العالم مكلف بحفظه عدد معين من الأولياء، إذا مات واحد منهم حل محله "بدل" أو "بديل" ( مادة : بدل؛ دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، المجلد الثالث، العدد السابع، ص 457) .

(2) أبو طالب المكي : قوت القلوب ؛ جـ 2 ، ص 109 .

أولاً : ليست مراقبة الأنفاس لدى الصوفية مُستقاةً من مصدر آخر وارد غير مصدرها ولا هي بمتكئة على مضمون غير مضمونها؛ لأنها بالحقيقة هي هي المراقبة التي وردت بها آيات القرآن الكريم وأشارت إليها فيما أشارت سنة المصطفى صلى الله عليه وسلم. وكل المحاولات التي نَسَبَتْها إلى مصادر هندية - تماماً كما شاءت أن تنسب التصوف، بل الفكر الإسلامي كله فيما لو أرادت إلى مضامين لا تمت إلى مضمونه الذي أنطلق منه - إنما هي محاولات متعسفة جائرة بعيدة عن إنصاف البحث العلمي النزيه، واقعة تحت تأثير الهوى والتعصب للرأي بوجه من الوجوه.

ثانياً : إنّا لنقدر كل التقدير وجوب التشابه في الأفكار والاطلاع على المصادر الخارجية عند الصوفية الفلاسفة؛ والإلمام بكل ما هو فلسفي والإحاطة به لديهم .. هذا شيء ضروري وواضح كذلك، لكن أن ينسب التصوف السني إلى مصادر غير مصدره الداخلي فيما يكشفه المضمون الجُوّانيّ فضلاً عن ضعف في التخريج، ولا يستند مع وجود تلك النسبة إلى تذوق ولا إلى بصيرة كاشفة، فهو كذلك جور في البحث واعتساف.

ثالثاً : غنيٌّ عن البيان كما تقدَّم أن مراقبة الأنفاس رياضة لدى صوفية الإسلام تقوم على ضبط الحواس الظاهرة ومراعاة الأنفاس الباطنة: حفظها وحراستها، وتتصل بآداب العبودية أقرب اتصال. وأن الصوفية شرطوا على الفقراء أن يتحرُّوا في عباداتهم مراقبة أنفاسهم؛ لأن الأنفاس أعز لديهم من الكبريت الأحمر، فليس غريباً أن يُقرّروا أن الصوفي يجب عليه أن يودع كل نفس أعز ما يصلح له، فلا يضيع له نفساً من أنفاسه.

رابعاً : رأينا تفرقة القشيري الدقيقة بين الأنفاس والأحوال والأوقات تجعل صاحب النفس أرق وأصفى من صاحب الأحوال، لكن هذه الأنفاس ليست تأتي مجردة عن أركان المجاهدة في آداب العبودية على التعميم؛ فصار لزاماً علينا أن نعتني بالأسس المنهجية التي تقوم عليها مراقبة الأنفاس؛ الأمر الذي رحنا معه نفصل القول في آدابهم ومجاهداتهم وفي عباداتهم وأذواقهم الشهودية، وانتهينا بمقتضى المنهج الصوفي ذاته إلى أن مصادر هذه العبادة ترتد إلى المضمون الديني في الإسلام - كتاباً وسنةً - ولا تخرج عن حال المراقبة كما تكلم فيه شيوخ التصوف من المسلمين، وأن مراقبة الأنفاس ومحاسبتها ورعايتها عبادة كما قرروا من أجلِّ العبادات وأحرصها عند القوم، إنْ لم نقل من أخصها كذلك، ظهرت قبل المائتين من الهجرة، فكانت علامة على التصوف السني العملي خاصة وصارت سمة دالة على مراقي رجاله وشيوخه وتميزهم بشدة العبادة ودقة الموافقة.

خامساً : تقضي منهجية التصوف وأذواقه بوجوب التُزكِيَة على تلك الرياضة ولزوم الاعتقاد فيها مسلكاً لتغذية الحياة الروحية في الإسلام بغناء المراقبة؛ لاستشعار القرب من الله؛ ولأن عُدَّة الحياة الروحية عموماً تكمن في مراعاة الأنفاس ومراقبة الأوقات لتكوّن أسمى صورة من صور تلك الحياة الضابطة لمفاتيح القلوب واتصالها بالله على أسس الجهاد وفق شرعة المراقبة والحراسة والعناية والحفظ ثم ماذا؟ ثم تقدير الوقت والحرص على اغتنامه فيما هو مفيد، وتقديس العمر البشرى خدمة لله.

سادساً : بما أن مراقبة الأنفاس لا يمكن أن تقوم في ضمير الصوفي ما لم تكن مرتكزة على المحاسبة بمقدار ما لا تقوم المحاسبة بغير الارتكاز على أسس المجاهدة؛ فقد اقتضانا المنهج أن نتوسع في المجاهدة توسعنا في المحاسبة لكشف العلاقات الخفية بين تلك الأبعاد الثلاثة؛ المجاهدة فالمحاسبة فالمراقبة في إطار معاناة التجربة الصوفية وتذوق علوم الحال. وليس من شك في الدافع الذي دفع بالمتصوفة إلى تلك المجاهدات الشاقة العنيفة ومحاسبة أنفسهم في لحظاتها وخطراتها كان هو الإيمان. والايمان صلةٌ قائمةٌ بين الصوفي وربه على الحب لا على مجرد الطاعة لأوامره أو الخوف من نواهيه، ولأن هذا الحب عينه هو الذي أدى بهم إلى اكتشاف سر السعادة الحقيقية كونها معرفة الله.

سابعاً : وجدنا المعنى الضمني لمراقبة الأنفاس ممثلاً في التدارك للأوقات؛ لأن التدارك للأوقات ومراعاة حقوق الله فيها إنما هو بالتحديد مراقبة للأنفاس ترتبط بتدارك الصوفية لعموم الأوقات وبذل النفس والنفيس في مراعاة حقوقها وتقديرهم كما قلنا للعمر الإنساني؛ " فَمَا مِنْ نَفَسٍ تُبْدِيهِ - كما قال ابن عطاء الله السَّكندري - إلا وَلله فِيكَ قَدَرٌ يُمْضِيهِ "؛ ولأن المرء لا يتدارك أوقاته إلا حين يراقب أنفاسه، ولا يراقب أنفاسه إلا في الوقت الذي ينصلح عليه حاله. فحفظ الأنفاس وحراستها في الوقت أي في الآن، هو حفظ للتصريف الوارد من الحق على العبد في غير اختيار ولا تصريف يَتَوَهَّمه من جانبه، وهنا هو حكم الوقت المراد به عبودية الاستسلام والتفويض وإسقاط التدبير مع الله .

# بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# صَلَّى اللهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ

# (كِتَابُ السِّرِّ فِي أَنْفَاسِ الصُّوفِيَّةِ)

# مِنْ كَلَامِ سُلْطَانِ الحَقِيقَةِ وَمَلِكِ الطَّرِيقَةِ

# أَبُو القَاسِمِ الجُنَيْدِ نَوَّرَ اللهُ ضَرِيحَهُ

## (1) بَابُ صِفَةِ الأَنْفَاسِ[1]:

قَالَ أَبُو القَاسِمِ الجُنَيْدِ بنِ مُحَمَّدٍ - رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ - : الحَمْدُ للهِ الَّذِي بِذِكْرِهِ تُفْتَحُ الكَلَامُ، وَبِحَمْدِهِ خَاتِمَةُ التَّمَامِ، وَبِتَوْفِيقِهِ السَّدَادُ، وَفِي طَاعَتِهِ الرَّشَادُ، وَصَلَّى عَلَى المُخْتَارِ وَعَلَى آلِهِ الطَّيِّبِينَ الأَخْيَارِ.

إن الله خَلق القلوب وَجَعَلَ دَاخِلَهَا سِرُّهُ، وَخَلَقَ الأَنْفَاسَ وَجَعَلَ مَخْرَجَهَا من دَاخِلِ القلب؛ بين سرٍّ وقَلب، وَوَضَعَ معرفَتَهُ في القلب وتَوحيدَهُ في السِّرِّ، فَمَا مِنْ نَفَسٍ يَخرجُ[2] إلا بإشارة التَّوحِيد على دِلالَة المَعرفَة في بساط الاضطرار إلى الربوبية، وكل نفس خلاف ذا؛ فَهو ميِّت وصَاحِبُهُ مسئولٌ عنه "[3]. وقال:" النَّفَسُ ريحُ الله سُلِّطَ عَلَى نَار اللهِ التِي فِي دَاخِلِ القَلْبِ "[3].

---

(1) ليس في المخطوطة كلها سوى هذا العنوان " صفة الأنفاس " ؛ وحديث الجنيد يدور حول مراقبة الأنفاس لكونها سراً من أسرار الله في عباده كما ذكرنا في التحليل السابق عند دراستنا للمخطوطة. غير أننا نحبُ أن نشير هنا إلى مخطوطة معهد المخطوطات العربية بالحرف (م)، وإلى مخطوطة دار الكتب المصرية؛ وهي المنشورة، بالحرف (د)، ونذكر مواضع الاختلاف فيما بينها لنصل آخر الأمر إلى قراءة صحيحة ومقبولة للكتاب، ثم نثبت مخطوطة معهد المخطوطات العربية التي بين أيدينا لنجري تحقيقنا عليها.

(2) (د) : تخرج. وفي (م) يخرج .

(3)،(3) لاحظ قوة الكلام في إشارة الجنيد، ولاحظ جزم الواثق المطمئن الذي يُعطيه المعنى في أواخر العبارة، تجد أن هذه الفقرة هي بالتحقيق جوهر كتاب السر، وهي هي الفكرة التي يدور عليها لب هذا الكتاب وتأسس عليها إشاراته، وأن النّفَس المسئول عنه صاحبه، يراعيه أو لا يراعيه؛ لهو النفس الذي يخرج في غير معرفة الله؛ فهو في عداد الموتى حقيقة لا مجازاً، فبساط الاضطرار هو محض العبودية، فكأنما يريد أن يقول: إن النّفَس الذي يخرج بإشارة التوحيد الذي هو في السِّر دلالة على المعرفة التي هي في القلب؛ لن هو إلا محض عبودية محضة. والعبودية المحضة اضطرارٌ دائمٌ إلى الربوبية، تقوم على مراقبة الأنفاس. وريح الله إشارة إلى المعرفة الإلهية.

وقال:" النَّفَسُ هَتْف النور". وقال:" أصلُ النَّفَس من خمسة: من نار؛ أوْ[1] من نور، أو على نور، أو على ظلمة، أو من ظلمة، أو من نار النُّور". وقال:" مَا عَبَدَ الله أحدٌ بمثل مَا عُبِدَ بالأنفاس وما عَصَى بمثل ما عُصِيَ بالأنفاس "[4].

وقال أبو العباس بن عطاء[2]:" في نَفَسٍ واحد نجَاة العَبْد، وفي نَفَسٍ وَاحِد يكونُ كَافِراً بالله ". وقال ابنُ عطاء:" ليس شيءٌ أشدُّ على أولياء الله من حفظ الأنفَاسِ عِنْدَ الأوْقَات "[3]. وقال الجنيد: "النفس الرَّحْمَانيّ[4] إذا هَاجَ مِنَ السِّر يموت القلب والصَّدْرِ والنَّفس؛ ولا يمرُّ على شيء إلا احتَرَقَ ذلكَ الشيء حَتىَ العَرْش "[3].

وقال النوري[5]:" في النَّفس الرَّحْمَانيَّة إذا تَنَفَّس يموت السِّر أيضاً ". وقال: " الأنفَاسُ ثلاثة وما سواها باطل: نفسٌ في العبودية، ونفسٌ بالربوبيَّة، ونفسٌ بالرَّبِّ ".

وقال النوري:" النفسُ ثلاثة: من الله، وإلى الله، ومع الله "[1].

---

(4)،(4) (د): ومن. وفي (م) أو. و أو في (د) ساقطة. ومُراقبة الأنفاس هنا قاطعة في التعبير عن حقيقة العبودية وخلوصها من شوائب التخليط. ولأن العبادة الحقة؛ وهي معاناة سر؛ لا تقع من العبد رعايةً وإخلاصاً إلا حال مراقبته أنفاسه؛ وهو فريد .

(1) أبو العباس ابن عطاء الأدمي: من كبار مشايخ القوم توفي سنة 309هـ وصحب الجنيد بن محمد، وكان أبو سعيد الخراز يعظم شأنه؛ وهو من ظُرّاف مشايخ الصوفية وعلمائهم. له لسان في فهم القرآن يختص به؛ وهو هنا أحد الستة المشار إليهم بالإبانة عن السر في أنفاس الصوفية ( راجع: أبو عبد الرحمن السُّلمي: طبقات الصوفية؛ ص 265).

(2) إشارة أبو العباس ابن عطاء: تدور حول المراقبة الوقتية للأنفاس، وهي رياضة أرتاضها عقلاء الصوفية ليعجوا مع الترقّي في مقاماتهم وأحوالهم فلا يضيرهم وجد، ويختبئوا مع حكم الوارد عليهم في أحوالهم الشهودية الكشفية؛ فشطح الشاطحين، وإفشاء الأسرار، والهتك الذي يصدر من حالات الجذب؛ هو من قلة حفظ الأنفاس عند ورود الأوقات. فليس شيء أشدُّ على أولياء الله من حفظ الأنفاس عند الأوقات مادام النَّفس الواحد قد يُحيي العبد من جهة، وقد يردُّه كافراً من جهة أخرى في أقل من لحظة، ومادام موضع النفس بين السر والقلب أي بين التوحيد والمعرفة؛ فليس شيء أشدُّ ولا أخطر عليهم من حفظه ههنا على هذا.

(4)،(3) (د) : الرَّحمانيَّة؛ وفي (م) الرَّحمانيُّ. والمقصود بالنَّفس الرَّحمانيّ هو النَّفس الجامع المشتق من اسمه الرحمن. وقد فرّق الاصطلاح الصوفي بين الرحمن والرحيم؛ فالأول (الرحمن) اسم للحق باعتبار الجمعية الأسمائية التي في الحضرة الإلهية الفائض منها الوجود وما يتبعُهُ من الكمالات على جميع الممكنات. أما الرحيم فهو اسم للحق باعتبار فيضان الكمالات المعنوية على أهل الإيمان كالمعرفة والتوحيد. (اصطلاحات القاشاني: ص 31 ؛ وراجع رشح الزلال ص 243 )؛ ولئن كانت هذه التفرقة يظهر فيها اصطلاحات وحدة الوجود إلا أن مردّها جميعاً إلى الرحمة الإلهية، وعلى هذه الرحمة وبمقتضاها يجيء النَّفَسُ الرَّحماني هو النَّفس الذي يصدر من الله إلى العبد عنايةً إلهية: ريحُ الله كما وَصَفَ الجنيد؛ ولأنه ريح الله فلا يمرُّ على شيء إلا أحترق ذلك الشيء بغير استثناء شيء من الأشياء بما فيها العرش. هذا هو نفس الرحمة الجامع لخصوصيات الأنفس الثانية؛ فكل ما في الوجود مرحومٌ بالنَّفَس الرَّحماني.

(4) أبو الحسن النوري: ممّن صحب الجنيد، منشأه ومولده في بغداد، وأصله من خُرَسان، ويُقالُ إنه بغوي الأصل توفي سنة 295هـ كان كثير التواجد يتحدث بلسان الوجد والشوق والبصيرة، حتى قال الخطيب البغدادي فيه :" هو أعلم العراقيين بلطائف القوم". وروى الطوسي بسنده أن من أسباب وفاة أبي الحسن النوري أنه سمع بهذا البيت: ( لازلتُ أنزل في ودادك مُنْزِلاً . . . تتحير الألباب عند نزوله ) فتواجد؛ وهام في الصحراء، فوقع في أجمَّة قصب قد قُطعت وبقيت أصولها مثل السيوف، فكان يمشي عليها، ويعيد البيت إلى الغداة، والدَّمُ يسيل من رجليه، ثم وقع مثل السكران، فورمت قدماه؛ ومات رحمه الله ( اللمع: ص 281 والغزالي: الإحياء جـ 4؛ ص 307. والسُّلمي: طبقات الصوفية: ص 164 وما بعدها. ويختلفُ في اسمه، فالطوسي يقول إنه أبو الحسن، والسلمي والقشيري يقولان إنه أبو الحسين). وعبارة النوري فيها شيء من ذوق التجربة وتخليص الحال، واقتصار الأنفاس عليها خاصَّة. واقترانها بإشارة الجنيد السابقة تكشف عن لطائفها وبلوغها الدرجة التي لا تقارب إلا بالذوق، ولا يسمو إليها إلا معدن التجربة في كل حال. فهو حقاً بمثل هذه الإشارات أعلم العراقيين بلطائف القوم، وإلا لم يكن صدفة أن يقرن الجنيد اسمه باسمه.

وقال رُوَيْم[2]:" يَحْضُرُ أوْقاتٌ التَّنفُس فيها حَرَامٌ "[6].

وقال النوري:" التَّنفُسُ عند المشاهدة حَرام، وعند المكاشفة حَرَام، وعند المعايَنة حَرَام، وعند المسابقة حلال، وعند الحادثة حلال، وعند الخطرات كلها حلال، وعند الإشارات ليس بحلال "[3]. وقال أبو العباس بن عطاء:" إذا كشفت الرُّبوبيَّة في السِّرّ فصاحبُهُ يتنفَّس نَفَساً يخرج[2] عنه ولا يعوُد أبداً "[4]. وقال الجنيد:" ليس شيء أشدُّ على أوْلياء الله من حفظِ الأوْقاتِ عِنْدَ الأنفاس "[5].

---

(5) إن شئت قلت: من الله في قوله تعالى:" أذكركم"؛ وإلى الله في قوله تعالى: " اذكروني"، ومع الله في دوام المعية ظاهرة وخفية.

(2) رُوَيْم: هو أبو محمد رُوَيْم بن أحمد؛ بغدادي الأصل من عظماء شيوخ القوم، (توفي سنة 303 هـ - 915 م)، كان مقرئاً وفقيهاً على منهب داود الظاهري، ممن خصّهم القشيري بالترجمة، فهو من رجال الرسالة القشيرية، ومن حِكَمِهِ:" إذا رزقك الله المقال (أي العلم)، والفعال (أي العمل به)، فأخذ منك المقال وأبقى عليك الفعال فإنها نعمة، وإذا أخذ منك الفعال، وأبقى عليك المقال، فإنها مصيبة، وإذا أخذ منك كليهما فهي نقمة وعقوبة" ( الرسالة القشيرية: ص391 ) وإشارته للأوقات النفس فيها حرام: من شدَّة الهيبة.

(3) الأقسام التي تكلم النوري عنها في باب التحريم هي من الحقائق كلها، فالتَّنفُّس عند المشاهدة والمكاشفة والمعاينة حرام؛ لأن الذي يطالع الحقائق يحرّم عليه أن يلتفت إلى غير مَنْ أطلعه عليها فلا يقدر أن يتنفس. وفي الاصطلاح الصوفي أن المكاشفة شهود الأعيان، وما فيها من الأحوال في عين الحق، فهو التحقيق الصحيح بمطالعة تجليات الأسماء الإلهية، والمشاهدة شهود الذات بارتفاع الحجاب مطلقاً، وهي أعلى من المكاشفة في اصطلاحات القاشاني؛ فكما أن المكاشفة ولاية النعت فالمشاهدة ولاية الذات. أما المعاينة فهي عيان الحق ذاته بذاته بلا شبهة مع أصحاب تقية التلوين؛ وأوديتها معاينة وجه الحق بنور البصيرة، مطلقاً ومقيداً في كل شيء، وهي معاينة بشواهد العلم، ودرجتها في النهايات: معاينة الحق بذاته على الاستمرار اللازم للتمكين في عين الجمع عند محق الرسم في عين الأزلية؛ يعني موت الإرادة بالكلية، ولكل من المشاهدة والمكاشفة والمعاينة صورة ودرجة طالعها في ( اصطلاحات الصوفية للقاشاني، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت، ط (1) سنة 2005 م، باب الحقائق، ص 152 - 153).

(4) (د) تخرج، وفي (م) يخرج، ثم لاحظ إشارة ابن عطاء:" إذا كشفت الربوبية في السر..."؛ لترى أن هنا الكشف هو حصول العلم المحقق في النفس يقيناً على ما قال القاشاني في "رشح الزلال": الكشف سر وجودي أودعه الله تعالى في كل تجلٍ من تجلياته، فإذا تعلق بأعيان التجليات تعلق الكشف بأسرار أودعت فيها وأورث الفهم تحققها ... فالشهود طريق العلم إلى التحقيق والكشف غاية الطريق ( رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة ...؛ ص232). وللحلاج بيت من الشعر كان السُّهْرَوَرْدي المقتول قد بدأ حياته الروحية بالترنُّم به وقضى عمره يوقع على نغمته متنوّع الألحان؛ وهو: لأنوار نورُ النور في الحق أنوارٌ ... وللسِّر في سِر المسرّين أسرارُ.

(5) قارن إشارة الجنيد التي تقول:" ليس شيء أشدُّ على أولياء الله من حفظ الأوقات عند الأنفاس"؛ بإشارة ابن عطاء السالفة التي قال فيها: " ليس شيء أشدُّ علي أولياء الله من حفظ الأنفاس عند الأوقات"؛ تجد الأولى إشارة الجنيد، قدَّم فيها حفظ الأوقات عند الأنفاس؛ في حين ترى الثانية، إشارة بن عطاء، قدَّم فيها حفظ الأنفاس عند الأوقات. فهل الأمر مُجرَّد تقديم وتأخير وكفى أم هو ذوق تكشف عنه شذور العارفين؟!. عندي أن الفرق بينهما أن إشارة الجنيد تهدف إلى شدة المراقبة مباشرة إلى حقوق الأوقات التي لا يمكن قضاؤها لأنه ما من وقت يرد على العبد إلا ولله عليه فيه حق جديد وأمر أكيد؛ فكيف يقضي فيه حق غيره وهو لم يقضي حق الله فيه كما قال ابن عطاء الله السكندري في حكمه (شرح الشرقاوي على الحكم العطائية: ص 158، 159)؛ فهذه الحقوق هي الأحوال الواردة من قبل الله تعالى على العبد فوقت كل عبد ما هو عليه من تلك الأحوال وأوقاته أربعة: النعمة، والبلية، والطاعة، والمعصية؛ فهي تسمَّت أوقاتاً؛ لأنها ترد في وقت مخصوص تسميةً للشيء باسم زمنه، وحقوقها الواجبة على العبد هي أن يتعامل معها معاملة باطنة تقتضيها تلك الأحوال خاصَّة، فحق الله تعالى في النعمة الحمد والشكر، وحقه في البلية الصبر والرضا، وحقه في الطاعة شهود المنة؛ وحقه في المعصية الاستغفار والتوبة؛ فحقوق الأوقات تتعلق بالوقت الذي يكون العبد هو فيه إذا ما فات لا يُقضى. ومن أجل ذلك قالوا : الصوفي ابن وقته. وعليه؛ فمراعاة الأوقات وحفظها عند الأنفاس من أشدِّ ما تكون مراقبة لله .

أما الثانية التي أشار إليها أبو العباس بن عطاء؛ فتدور كما أشرنا حول المراقبة الوقتية للأنفاس أساساً لما من شأنه أن يَرِدَ على العبد فيها من أوقات هي الأحوال الأربعة المذكورة سلفاً. فليس يفسد الوقت شيء سوى استخفاف العبد بالأنفاس فيه، فلا يراقبها ولا يراعيها ولا يحافظ عليها. وقد كان أبو سليمان الداراني (ت 215 هـ) يقول:" إذا غَلَّبَ الرجاء على الخوف فَسَدَ الوقت" ( طبقات

وقال الجنيد:" إذا عاين القدرةَ وتنفَّس صاحبه يُكره ذلك، وإذا عاين العظمة نُهي عن النَّفس، وإذا عاين الهَيْبة وتَنفَّس فقد كفر[1] ".

وقال جعفر بن محمد الصَّادق[2]:" التَّنفُّس بالهيبة يُبْطل عَمَل الثَّقلين ".

وقال أبو العباس بن عطاء:" الحُرْمَةُ من القلب[3]؛ والتَّنفُّس منه مُباحٌ، والوَفاءُ بالسِّرِّ والتَّنفُّس منه مُباح ". وقال جعفر[4]:" الحُرمةُ في الخفاء والتَّنفُّس فيه حرام "[4].

وقال:" إذا تنفَّس المتنفِّس بالذِّلة لنفسه[5]؛ والافتقار إلى ربِّه تعالى؛ يَخْرق كلَّ حجاب خُلِقَ بينَهُ وبين العرش "[5].

وقال الجنيد:" نَفَسٌ يخرُج بالاضطرار يَخْرق الحُجُبَ والذّنوبَ التي بين العَبْدِ وَبين ربِّه، فإذا نَظَرَ صَاحِبُهُ بعين القلب إلى ربِّه يجد رَبَّه رءوفاً رَحِيماً، فإذا استحق به فيرَى الله أقربَ، أقربُ إليه من حبل الوريد؛ فإذا أيقن به فيرى الله قائدهُ وسائقهُ، فإذا

الصوفية: ص76؛ وطبقات الشعراني: جـ1 : ص 68)؛ وعلّلَ الهجويري ذلك قائلاً: لأن الوقت هو المحافظة على الحال التي تُبقى بدوام الخوف ( كشف المحجوب: ص 139) . ومن هنا؛ فتغليب النعمة والطاعة وهما من أحوال الرجاء، على البلية والمعصية وهما من أحوال الخوف قد يُفسد الوقت، ويحيله مع المواجهة إلى شدة على الأولياء، أو بتعبير آخر يمكن القول إن النعمة والطاعة تجليات من صفات لطف الجمال. أما البلية والمعصية فتجليات من صفات قهر الجلال، وبكلاهما تستقيم الأنفاس العارفة فيما لو حُفظت الأنفاس عند الأوقات فلا تفسد أوقاتها مع الحفظ؛ ولا تضطرب. فهي شديدة على الأولياء من أجل ذلك؛ من أجل تجليات الله فيها، ومن أجل الأحوال التي تعتري العبد وهو في ميدان العوارف الروحية إنْ لطفاً فلطف وإنْ قهراً فقهر.

(1) (د) : فقد لغا. وفي (م) كفر. والصحيح قراءة (م) وهو ما أثبتناه. وقول الجنيد هنا إنْ هو إلا تفسير لإشارة النوري السالفة والتي تضمن تحريم التنفس بإزاء المكاشفة والمشاهدة والمعاينة، فالجنيد هنا يطلق الكفر على معاينة الهيبة. وليس الكفر كفراً شرعياً يؤخذ بالمفهوم الشرعي، ولكن المعنى اللغوي هنا أقرب إليه وأدنى إلى الرمز منه إلى صراحة التأول، وسيقابلنا كثيراً في إشارات العارفين استخدام لفظة " كفر"، فلا تزيغ فهو الستر والتغطية، ولكنها كثيراً ما تستخدم استخداماً معكوساً، بمعنى أن الذي يعاين الهيبة لا محالة في أن يستر معاينته بالكتمان، وهو حين يصرح بما يعاينه يفشي الأسرار فيكفر؛ ولذلك كره التَّنفس لمن يعاين القدرة، ونهي عن النفس لمن يعاين العظمة، وكَفَّرَ من يعاين الهيبة. فهذا تدرُّج في العقوبة من الأدنى إلى الأعلى. فللقدرة في فقه القلوب عقوبتها في حال التنفس، وللعظمة عقوبتها عند التنفس، وللهيبة كذلك عقوبتها التي جعلها كفراً صريحاً، أي: من يتنفسَ في حال شهود الهيبة ومعاينتها ينتقل من شهود الجمع إلى التفرقة فيستر الحالة الأولى ويغطيها بالقياس إلى الحالة الثانية: حالة التفرقة وإلا فقد كَفَر، فمعاينة الأولى كراهة، ومعاينة الثانية نهي، ومعاينة الثالثة كفر، فكما أن النوري حَرَّم النفس عند المشاهدة والمكاشفة والمعاينة؛ فكذلك الجنيد أوجب لكل مُعاينة في باب الحقائق عقوبتها؛ فلم يبق فقط سوى نفس الاضطرار يجيء بغير عقوبة. ونفس الاضطرار كما تقدَّم غير مرة عبودية محض عبودية. والإشارة تعطي مشاهدات صاحبها وكفى وتفسر في إطار معطيات الحال.

(2) جعفر بن محمد الصادق: هو أبو عبد الله بن محمد الباقر بن زين العابدين بن الحسين؛ ولد سنة 80 هـ وتوفي سنة 148هـ ، كان، رضي الله عنه، من التابعين وعنه أخذ جماعة منهم : أبو حنيفة النعمان، والإمام مالك، وجابر بن حيان، ونقل الصوفية عنه الكثير، وحفظوا عنه أقواله ووعوها، وهو سادس الأئمة الإثني عشرية عند الشيعة الإمامية. وسنزيد في ترجمة الإمام جعفر فيما بعد.

(3) (د): من التَّنفس. وفي (م) من القلب. وقد أباح ابن عطاء التَّنفس من القلب والسر لوجود الحرمة والوفاء: أنفاس اضطرارية.

(4)،(4) (د) : ساقطة. وفي (م) القول منسوب إلى جعفر بن محمد الصادق. وحرمة الخفاء توجب نَفَس العبودية؛ نَفَس الاضطرار.

(5)،(5) (د): ساقطة. وفي (م) لنفسه. ومعناه التحقق بكمال العبودية بوصف الذلة والافتقار، وقرانة الذلة مع الافتقار: عبودية.

نظر هذا[1]؛ ينقطع إليه ويتعلق به، فإذا عاين هذا لَمْ يتق إلى غيْرِه وَلا يَنْساهُ، فإذا وَجَدَ هذا؛ يَعْلَمُ أنهُ عبدٌ واللهُ رَبُ، فإذا عَلِمَ هذا قَامَ بشُرُط الوَفَاء، فإذا وَفَى يُظهِرُ عِنْدَهُ له مقاماً[2]، فإذا ظَهَرَ المقامُ اعتذر إلى سيِّدِه فَيَعْذُرُهُ، وَعَرَضَ عليه التَّوْحِيد[7].

فإذا قبل التوحيد يُعْطى له لِوَاء المعرفة، فإذا عَرَفَ وَصَارَ مُوحِّداً لا يكون له قرارٌ ولا سكونٌ في الدنيا والآخرة ثم المزيد عند الله؛ قال تعالى:"وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ "[3].

وقال أبو على الرُّوزْبَاري[4]:" أدْنَى التَّنَفُّس الذي يكون بالفقر والاضطرار؛ ولا نهاية لأعْلاه "[2]. وقال ابن عطاء:" مَنْ كان أول مَدْخَلِه بالهمّة يَبْلغُ إلى الله، ومن كان أول مَدْخَلِه بالخطرة يَبْلغ ولكن لا يَجِد الوُصْلة إلا من شاء الله، وَمَنْ كان أوَّل مَدْخَلِه بالإرادة يبلغ إلى الآخرة، ومن كان مَدْخَله بالمنية يَبْلغ إلى الدنيا ".

(1) (د) : منه. وفي (م) ساقطة. وعند هذه الفقرة من كلام الجنيد توجد تعليقات بسيطة في الهامش، هي بخط رقعة غير خط الناسخ، مثل:" كلام الجنيد أعجب من العجب "، ومثل:" قال علىّ رضي الله عنه: كفى لي فخراً ... كفى لي عزاً ..." لما هو غير واضح (المخطوطة (م) : لوحة 3 ش). ولعلّ العز والفخر المشار إليهما في هوامش المخطوطة هما لشهود فخر العبد وعزه بربه: عز العبودية.

(2)،(7) (د) : مقام. وفي (م) مقاماً. والإشارة في النفس الخارج بالاضطرار إلى نفس العبودية، محض عبودية، ومحض تسليم وانقياد.

(1) جزء من الآية في (م)، وتكملتها:" لَهُم مَّا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ"؛ من سورة ق: آية رقم 35. وانتظر إلى هذه الفقرة بإمعان تجد التجربة هي التي تنطق، وهي هي التي تربك المعنى الخالص الذي يقصده الجنيد من وراء هذا العروج الروحي الذي يبدأ بالنَّفَس لمّا أن يخرج بالاضطرار فيحرق الحُجُب والذنوب ليصل صاحبه بعون الله ورعايته بالمباشرة إلى التوحيد. ثم تأمل كيف تتحوّل عقيدة التوحيد على يد الجنيد من عقيدة كلامية جافة إلى تجربة روحية عارفة؛ وكيف ينتقل التوحيد خلاله من ميدان النظر والاستدلال إلى ميدان البصيرة والمشاهدة. وانظر إلى لطف الله ومعونته وكلائته لعبده لمّا أن يقصده بالطلب والمعونة في مثل هذه الأحوال الارتقائية الصاعدة عبوديةً تذاق ذوقاً بصيرة الشهود. فما على صاحب هذا النَّفَس سوى أن ينظر، غير أن نظره لا يكون بفكرة عقلية معزولة عن عين القلب وشهود البصيرة؛ وإنما النظر الذي يكون عليه صاحب النفس الخارج بالاضطرار على بساط العبودية هو هو الصادر من عين القلب لا عين الجارحة الحسية. هنالك يجد ربّه رءوفاً به ورحيماً حتى إذا أخذ به وعمل، قرّبَ بقلبه ودنا؛ فكان أقرب. ثم لو أنه أيْقن به لرأى الله قائده وسائقه ثم يصعد ليترقّى في معراج من المقامات العلوية كيما يصل إلى مطلق التوحيد. هنالك يعرض عليه سيده لواء المعرفة ... فهاهنا ثلاث مراحل علوية ومن بعدها مزيدٌ في لطائف العرفان: المرحلة الأولى: التوحيد حيث لا تعرفه تقليداً ولا نظراً ولا استدلالاً جافاً لا روح فيه بل تعرفه من أصله الذي صدر عنه، وهو الله تعالى. والمرحلة الثانية: معرفة التوحيد حيث يُعْرَض لواء المعرفة؛ وهذا اللواء ليس بمعروض قبل المعرفة. والمرحلة الثالثة: التوحيد بعد المعرفة، وفيه مشاهدة السّر من عظمة الله وتعظيم حقه وإجلال قدره فيما ليست تسعه عبارة بوجه من الوجوه، فلا يمكن التعبير عن هذه المرحلة فيما لو حصل الشهود بعبارة عادية، وقد قالوا " لا تهيأ العبارة عنه"؛ وهو الذي لا يكون له فيه قرار ولا سكون في الدنيا والآخرة. وهذه المراحل لا تنفصل فيما بينها بل هي تتجمّع وتتركز: لحظات شهودية تحدث في حال الفناء الصوفي؛ لمعة بارقة من لطف العناية الرّبانيّة وكلائة التوفيق الإلهي.

(2)؛(2) أبو علي الرُّوذَبَاريُّ: بغدادي الأصل، مصري الموطن والسُّكنة والمدفن؛ ممّن صَحِبَ الجنيد وأبا الحسين النوري وأبا حمزة الصوفي البغدادي، كان فقيهاً حافظاً للحديث، كثير الإشارات الصوفية ودقيقها، وله في هذه الإشارات باعٌ طويلٌ وعبارةٌ عالية (طبقات الصوفية للسلمي؛ ص 354؛ والرسالة القشيرية: ص 34)؛ وإشارته إلى أن أدنى التنفس هو الذي لا يكون إلا بالفقر والاضطرار، تعني التحقق الكامل بآداب العبودية، وهو الذي شرَطه بأدنى التنفس ولا نهاية لأعلاه إذ ليس لأدب العبودية نهاية.

وقال ابن عطاء:" عَيْشُ المحب بالنداء[1]، وَعَيْشُ المشتاق بالدمُوعِ، وَعَيْشُ العارفِ بالذكرِ، وَعَيْشُ المؤحِّد بالبيَان، وعَيْش صاحب التعظيم بالتَّنفس، وَعَيْش صاحب الهيبَة بالانقطاع عن التَّنفس، وعيشة الحَرَق والغَرَق". وقال الجنيد:" صاحبُ التعظيم صاحب الأنْفَاس، والتَّنفُّس عنده ذنبٌ، ولا يقدر عن الكف عَنْهُ. وصاحب الهيبة صاحب حَمْد، وهذا عندهُ ذنبٌ ولا يقدِر أنْ يتنَفَّسْ "[2].

وقال ذو النون[3]:" إنَّ اللهَ جَعَل الأنْفَاس راحةً لأوْليائه ولولا ذلك لماتوا كَمَداً".

وقال الشبلي[4]:" المُحِب إذا سَكتَ هَلكَ، والعَارف إذا لم يَسكت هلكَ"[5].

وقال:" أنفطر أحياناً أن أتنفَّسُ[4] نَفَساً لا علم لقلبي[6] فيه فلا أقْدِر "[4].

---

(1) عيش المحب بالنداء : أي بالاصطفاء والخصوصية. وعيش المشتاق بالدموع؛ لأن للشوق لهيباً يحرق شغاف القلوب. وعيش العارف بالذكر لأنه ضد الغفلة، ولا عيش له ولا حياة بغير الذكر: الذكر قُوْتُه اللحظي. وعيش المؤحِّد بالبيان عن التوحيد. وعيش صاحب التعظيم بالتَّنفس لا ينقطع صاحبه عن موالاة العظمة ومداومة النظر إليها بالباطن، في حين ينقطع التَّنفس مع شهود الهيبة.

(2) أي: لا يقدر أن يتنفس؛ لأنه صاحب هيبة، وصاحب الهيبة حاله الحمد فإذا تنفس أذنب؛ وذنبه دليل غفلة وغفلة العارفين ذنب: ذنب يوجب التوبة، فانقطاع الأنفاس عنه هاهنا لأجل الهيبة ومن أجل الهيبة. ونفس التعظيم مستقيم على البقاء بعد الفناء؛ ومُمَكَّن.

(1) ذو النون المصري: أبو الفيض ذو النون المصري من أكابر الصوفية المحققين؛ أصله من النوبة، ثم نزل بأخميم من ديار مصر فأقام بها، توفي سنة 245 هـ - 859 م، فائق في هذا الشأن، وأوحد وقته علماً، وورعاً، وحالاً، وأدباً . سئل عن السفلة من هم؟! فقال هم :" من لا يعرفون الطريق إلى الله ولا يتعرَّفونه" (الرسالة القشيرية : ص 433). لكأنما يريد أن يقول إن السفلة من الناس هم الذين لا ينكشون في فرائض الله ولا ينهون عن نواهيه؛ وإنما الصوفية - وهم أهل معرفة بالله وأهل طريق إليه وبصيرة بأمره ونهيه - لَهُمْ هم وحدهم الذين يرتفعون عن سفلة الناس بمعرفة الطريق إلى الله. ومن أجل ذلك كان التصوف ترقية لأخلاق السائرين وارتفاع عن التسفل والانحطاط في القول والفعل والتصريف؛ فالصوفية هم الناس؛ لأنهم يعرفون الطريق ويعرِّفونه ويدعون إليه جادين لا هازلين، وبقية الخلق بالقياس إليهم على حد تعبير ذي النون المصري؛ وهو محق في تعبيره هنا؛ سَفَلَة !. ومن شأن السفلة ألا يعرفوا وألا يتعرَّفوا، فهم في كلتا الحالتين في انحطاط وتسفل. ومعنى قوله:" إن الله جعل الأنفاس راحة لأوليائه ولولا ذلك لماتوا كمداً"؛ أي: حيث يكون التَّنفس طاعة وعبودية لله تكون الراحة لأولياء الله؛ ولولا أنهم أهل عبودية ومعرفة وتحقيق لماتوا كمداً من قلة الراحة يجدونها في العبودية والمعرفة؛ فغياب الراحة غياب للأنفاس الرحمانية؛ ودونها في ميراث المعارف الذوقية الموت كمداً.

(4) أبو بكر دلف بن جحدر الشبلي: من كبار رجال التصوف المؤلَّهين بإطلاق، بغدادي المولد والنشأة؛ وأصله من " أسرُ وشَنة"، مدينة تقع ما وراء النهر، صحب الجنيد والحلاج وكثير من الصوفية الأوائل في عصره. كان صاحب حال عظيم، لكنه كان ظريفاً مع كونه شيخ وقته حالاً وعلماً؛ مالكي المذهب، عاش سبعاً وثمانين سنة ومات سنة 334 هـ ، وقبره ببغداد، وأقواله أغلبها إشارات حتى قال المناوي عنه في طبقاته:" عجائب الدنيا في التصوف ثلاثة: الشبلي في الإشارات؛ والمرتعش في النكت، وجعفر الخلدي في الحكايات". ومن شدة عباداته وبذله في سبيل الله أن كانت مجاهداته في بداياته فوق الحد، وإذا دخل شهر رمضان جدٌّ في الطاعات فوق جد من عاصره وكان يقول:" هذا شهر عظمه ربي؛ فأنا أول من يعظِّمه من الناس (الرسالة القشيرية: ص 420).

(5) ولعلَّ معنى عبارة الشبلي:" المحب إذا سكت هلك والعارف إذا لم يسكت هلك"، في اجتهادي أنا، أي: لابد للمحب؛ لكونه ذو صبابة ولوعة واشتياق، من تَنَفُّس، فلو لم تلاطفه رحمات الغيوب لتلاشى من فوره وذاب. ولما كان المحب صاحب لوعة واشتياق فسكونه هلاكٌ محقق؛ لأن اللوعة غُصَّة والشوق حرقة فلابد له من أنين. أما العارف، وهو ذو قدم راسخ في عالم الشواهد الروحية قد استقرت نفسه ورسخت طواياه؛ فليست له من حركة ولا من سكون إلا بالله، فلابد له من سكوت؛ وإلا فهو الهلاك المحقق.

(6)،(4) (د): إذا تنفس، وفي (م) أن أتنفس. وفي (د) لعلمي: وفي (م) لقلبي. والمراد به نفس الغفلة بغير حضور يجعل قلبه ينفطر.

ينفطر.

وقال:" إنَّ الله جَعَل ممرّ الأنفاسِ عَلى القُلوب فلا تمرُّ إلا بعلم، فإذا عَلمَ ينقطع العُذر عن العبد؛ لأنه لم يُوجَدْ بنفسه"[1]. وقال:" يَقبلُ الله من العبد الكلّ وإنْ علم منه ما لم يشرك إلا النّفَس، فإنه لا يقبَلُ[2] إلا فَرْداً لا يَعلَمُ سرَّه ولا قلبُه إلا هُوَ "[6].

وقال الجنيد:" ما أحسَنَ التّنفُّس بالنّدَامَةِ وهو أدنى التّنفُّس وَهُو أكبر منْ عِبادة الكَوْنِ"[3]. وقال النوري:" أفضَلُ الأعمَالِ الأنفَاس بالتّعظيم "[4]. وقال:" طوُبَى لِمَن لِمَن كانَ لهُ في عُمْره ساعة "[5]. وقال ابن عطاء:" طوُبَى لمن كان في عُمْره نفسٌ واحدٌ "[1].

---

(1) إشارة الشبلي:" إن الله جعل ممر الأنفاس على القلوب فلا تمر إلا بعلم، فإذا علم ينقطع العذر عن العبد؛ لأنه لم يوجد بنفسه"؛ تدل من أول وهلة على أن الأنفاس أرواح مُسَلَّطة بالفعل على نار القلوب الموقدة لكنها حين تسلط على القلوب لا تسلط بغير إرادة إلهية، بل النّفَس روح يُسلطه الله بهبوب شوقه إلى الظفر بمطلوبه، وهذا الروح المسلط على نار القلب هو من لواعج الوصل والأنس. ليطفئ شررها بما فيه من برد السكينة (رشح الزلال: 221). فالقلوب الشغوفة بأشواق الوصل والأنس تعلم أن أنفاسها أرواحاً من عند الله : من خصوصيات النفس الرّحماني عناية إلهية مُسَلَّطة على قلوبها كما يتم لها الوصل، حتى إذا ما علمت ذلك وأيقنت به انقطع عنها العذر، أي أنها ليست بمعذورة في أن يكون هذا النّفَس خاصّة لم يوجد بنفسه بل أوجده الله عناية وكلائة وحفظاً يتقلب فيه العبد بين نعمتي الإيجاد والإمداد، ومن هنا جاءت مراقبة الأنفاس ورعايتها علماً بأحوال العبد مع ربه على التحقيق، ووقفاً على أسرار العبودية التي تولّتها فيهم عناية الربوبية، ورهناً ببلوغ مراتب الأنس والوصال والوقوف على سر الجمع ومراقي الشهود.

(2)؛ (6) (د) تقبل. وفي (م) يقبل. وإشارة الشبلي تدور حول نفس التعظيم، وهو التلاشي بنور تجلي العظمة؛ واطلاع الرّب على أسرار قلب عبده كما جاء في إشارة النوري على ما سنفصله في إشارته التالية وهي قوله:" أفضل الأعمال الأنفاس بالتعظيم ".

(3) التنفُّس بالندامة: أي، التّنفس بالتوبة والاستغفار. وهو أقل درجات الولاية، وإنْ كان أعظمها على الإطلاق. وقد وصفه بأنه أكبر من عبادة الكون؛ لأن العبادة بالأنفاس على هذا النحو عبادة اختيار وحضور ومراقبة، مكسوة بفضل الله بجلاليب العصمة في الأنفاس واللحظات، في حين تجيء عبادة الكون اضطرارية. فكل نفس فيه استدراك للغفلة هو ندامة تشهد عظمة الله. تماماً كما جاء في إشارة النوري التالية عليها والتي تحظى قصداً تجلي عظمة الولاية باختصاص شهود أحكام الله ومراقبتها في السر؛ وتعظيم حكم الله بما يجري على عباده بالرضى وعدم الدفع. فالتنفس في هذا على هذا من أفضل الأعمال؛ لأنه تنفّس بالتعظيم.

(4) أفضل الأعمال الأنفاس بالتعظيم في إشارة النوري تحظى خصائص الأنفاس وتميزها في التصوف كونه مراقبة لله في الحركة والسكون بل وحتى في الأنفاس. تجيء المراقبة عملاً من أفضل الأعمال على حد إشارة النوري؛ فلا تعد الأنفاس عبادة وكفى بمقدار ما هي موصوفة بأنها على الحقيقة " أفضل الأعمال " ولكنها مشروطة هنا بالتعظيم، أي: تعظيم حكم الله تعالى على عباده بما يجري عليهم بالرضى وعدم الدفع : تعظيم الأمر والنهي بالامتثال. وتعظيم الحرمات، وهي الحقوق الواجبة المراعاة. وتعظيم الهيبة والإجلال رعايةً لأدب الحضرة. والتعظيم اللازم للتواضع لله تعالى بالتذلل والخضوع قضاءً لحق الربوبية وعزها في مقابلة ذل العبودية. وتعظيم التفاني في كمالات صفات الحق، والتلاشي بنور تجلي العظمة. والاندكاك بتجلي الجمال، ورفع حجب الجلال عند الاتصال والفوز بالوصال. وتعظيم الحق بالحق على التمكين، والاستقامة عند البقاء بعد الفناء، والفرق بعد الجمع كما نصّ عليه فقه الاصطلاح الصوفي في واجب التعظيم (رشح الزلال: ص 135). فإذا رُوعيَت الأنفاس واللحظات بمثل هذه الأعمال، كان شرط المراقبة فيها أوفر من أي شرط سواه، وصدق القول من ثم بأن:" أفضل الأعمال الأنفاس بالتعظيم"؛ على معنى رعايتها واستدامتها وحفظها بالمراقبة وخلوص السريرة لله لإطلاع الحق عليها؛ فمن كان هذا حظه من العمل: حاله وديدنه على الدوام، صار عمله وفق إشارة النوري هو أفضل الأعمال .

(5) إشارة النوري:" طوبى لمن كان له في عمره ساعة "؛ لعله يعني بها الساعة التي يدرك فيها التحقق بالكشف والشهود. لحظة الاتصال المباشر والجمع بالكلية مع الحق بالحق، وهي غيبة عظيمة يغيب فيها عن الفناء والفاني، بشهود البقاء والباقي، لا غير، ويكون الشهود شهود عيان، ويكون غيبته عما غاب غيبة شهود الضرّ والنفع، لا غيبة استتار واحتجاب كما أنشد النوري (التعرف: 118):

شَهِدتُ وَلَمْ أشْهَدْ لِحَاظاً لِحَظْه ... وَحَسْبُ لِحَاظ شَاهِد غَيْرُ مُشْهَدِ

وقال:" طوبَى لمن كان له في عمره خِطْرةٌ واحدةٌ "[4].

وقال ذو النون:" لولا الرَّجاءُ نُضحَة لحظة وإلا فما لي والعيش "[2].

## (2) سِرُّ اللحَظَات والخَطَرات[3] والإشَارات:

قال الجنيد:" اللحظةُ كلامُ القلب، والخطرةُ كلامُ السّرّ، والإشارةُ كلامُ الخَفَاء".
وقال أيضاً:" أهلُ القلُوب ابتُلُوا باللحظات، وأهل السِّر ابتُلُوا بالخطرات، وأهل الخفاء

---

وَغِبْتُ مَغِيباً غَابَ لِلْغَيْبِ غَيْبَه ... فَلَاحَ ظُهُورُ غَيْبِه غَيْرَ مُفْقَد

فهذه الساعة هي الساعة التي عبر عنها كبار الشيوخ: الشهود أن تشهد ما تشهد مستصغراً له معدوم الصفة. لما غلب عليك من شاهد الحق، واستولى عليك إذ ذاك فتوح الباطن بمطالعة شهود الحق. فطوبى لمن كانت له في عمره كله هذه الساعة .

(1) "طوبى لمن كان له في عمره نفَسٌ واحدٌ "؛ فإذا لم يكن ابن عطاء يقصد بإشارته نفَس التعظيم على ما أشار إليه النوري فيما قد سلف، فالنَّفَس الواحد هو النَّفَس الذي يصل الإنسان به إلى سر حقيقته الأصلية فيعرف تباعاً أن أنفاسه سرٌّ من أسرار الله فيه، فلولا الإنسان لما كان الوجود ولولاه لما خلقت الأفلاك. قال الشيخ أبو طالب المكي في "قوت القلوب":" إنَّ الأفلاك تدور بأنفاس بني آدم "، وهو معنى شديد الإيغال في تكريم الإنسان بمقدار ما هو شديد الخصوصية في تصور الإنسان الكامل؛ فلقد كرم الله الإنسان تكريماً قلَّ أن يحرك الإنسان حقيقته حتى جعل الأفلاك تدور بأنفاسه، وشرّفه ورقّاه وخصّه بخصوصية التشريف، وسمّاه ابن عربي "نسخة الحق" فقال في مقدمة هذا الكتاب:" الحمد لله الذي جعل الإنسان الكامل معلم الملك، وأدارَ سبحانه وتعالى تشريفاً وتنويهاً بأنفاسه الفلك"؛ فهو الماسك، والممسوك به، والممسوك لأجله إشارة إلى: العهود المعنوية التي هي حقيقة الإنسان، لن يصل إليها إلا الكامل (اصطلاحات الصوفية: ص 70). وأيضاً إشارة ابن عطاء:" طوبى لمن كان له في عمره خطرةٌ واحدةٌ "؛ المقصود بها الخطرة الربانية التي ترد على القلب بغير تمثُّل: واردات الحق بالحق على قلب العبد تتجلى على أسراره فيتمنى أن لو سَكَّن اللحظة فيها، فلا يجعلها تعبر أو تزول، ولكنها رغماً عنه تزول فلا تدوم. وعلاقتها كما سيأتي بالأنفاس علاقة وطيدة؛ لأنها عين المراقبة وأصل الحضور.

(2) لولا الرجاء نُضحة لحظة؛ أي: لولا ملاحظة الأمداد المعنوية، والقرب الموعود على الرعاية، والحزمة المُوجبة للاستقامة والتفويض.

(3) الخطرات : جمع خطرة، ومذكرها خاطر. والخاطر المقصود هنا هو الخاطر الايماني الذي يَرِدُ على العبد بغير تمثُّل ولا اجتلاب؛ ولقد سُمّي الخاطر خاطراً لوروده تلقائياً على القلب والضمير بخطابات العرفان، لكن هذا الوارد المذكور هو متعلق الخاطر الايماني فقط. فهنالك خواطر أخرى واردة على العبد غير هذا الخاطر تحديداً. قال الجرجاني:" والخاطر هو ما يَرِدُ على القلب والضمير من الخطاب؛ ربانياً أو ملكياً أو نفسياً أو شيطانياً من غير إقامة، ويكون كل وارد لا تعمل لك فيه ( التعريفات: ص 237). على أن أبا القاسم الجنيد لا يكتفي بالحديث عن الخواطر في كتاب السِّر فقط، ولكنه أفرَد رسالة كاملة للحديث عن الخطرات، وهي رسالة "أدب المفتقر إلى الله" ضمن رسائله في التوحيد. غير أنه يذهب فيقول إن الخاطر الداعي للطاعة يقع على ثلاثة أوجه الأول: خاطر شيطاني؛ باعثه وسوسة الشيطان. والثاني: خاطر نفساني، باعثه الشهوة وطلب الراحة. والثالث : خاطر رباني وباعثه التوفيق. ثم أخذ يفصل في هذه الرسالة أنواع الخطرات الثلاثة بتحليل باطني أساسه الذوق ومعدنه الإلقاء والنَّفث في الرُّوع، ويمضي في مثل هذا التحليل على خطى أستاذ السائرين الحارث ابن أسد المحاسبي؛ أستاذ الجنيد الأول ومعلمه أذواق الطريق ( راجع كتابنا: التصوف السني: حال الفناء بين الجنيد والغزالي: ص 263) ونحن واجدون من الصلة القوية المباشرة بين ما يقوله الجنيد هنا في كتاب "السر"؛ والسر كما نعلم حال العبد بينه وبين الله يتنزله عليه متى يشاء حين يشاء، فهو من أجل ذلك منزلة روحية خاصة وخالصة.

أقول: إنّا لواجدون ثمة صلة قوية ومباشرة بين كلام الجنيد عن الخطرات في كتاب السر في أنفاس الصوفية، ورسالة أدب المفتقر إلى الله. لا لأن مؤلفهما واحد وكفى، ولا لأنه يتحدث هنا عن الخطرات وهناك في أدب المفتقر إلى الله يُفصّلها؛ ولكن أيضاً لأن الخاطر الثالث الذي هو الخاطر الرّباني؛ والذي باعثه التوفيق لهو هو موضع كتاب السر على الجملة فضلاً عن التفصيل، ولهو هو أيضاً مُكَمِّل ما توحي به خطرات الجنيد فيه، ولأن خواطر العارفين إمدادات إلهية بمطلق الايمان؛ فهو (أي الخاطر الرّباني) هو المقصود بالخاطر الإيماني الذي يَرِدُ على قلب العبد وضميره وخفاياه الباطنة بأسرار هي هي خطابات العارفين وامداداتهم الإلهامية. ولأن هذا الخاطر الرّباني سِرٌّ من الله إلى العبد الزمن الصالح إلا أن تتذكى حاله ويستقيم قلبه مرتاضاً على شرائط العرفان.

امْلَوا بالإشارات". وقال:" إن لله عباداً يَرَوْنَ ما وَرَاءهُم من الأشياء: يَرَوْنَ[1] أحْوَالَ الدُنيا بلحظات قلوبهم، وأحوال الآخرة بخطرات سرّهم، وأحوال ما عند الله بإشارات خفيّهم". وقال ابن عطاء:" هَلاكُ الأولياء بخطرات السِرِّ، وهلاكُ الموحِّدين بالإشارات الخَفِيَّة". وقال الشبلي:" اللحظةُ كفرٌ، والخطرةُ شركٌ، والإشارةُ مَكرٌ ".

وقال الجنيد:" تَقْصِيرُ المحبين بلحظة تقع في الأوقات، وذلك فَضْل الله عليهم كي يزيد[2] في خوفهم واضطِرارهم وفقرهم. وتَقْصيرُ العارفين بخطراتِ سِرِّهم، وذلك تنبيهٌ من الله لهم لكي لا يأمَنُوا من مَكرِ الله؛ لأن المكرَ يظهرُ في هذا المقام. وتَقْصيرُ الموحِّدين بالإشارات الخفيَّة[3]؛ وذلك بشارةٌ من الله لهم لكي يسكنوا به؛ لأن ذلك مقام النفي، والنفي هلاك البدن، ويزيد بإشارتهم قُوَّة "[4].

وقال الشبلي:" إذا أشَارَ المُوحِّد فيكون[5] كما أشار، وإذا خطر الخاطر فيهلك ذاك الشيء، وإذا لاحَظَ الملاحِظُ فيقوى ذلك الشيء؛ لأن اللحظة من ريح الله، والخطرة من نار الله، والإشارة من نور الله"[1].

وقال ابن عطاء:" اللحظةُ شيءٌ تصوَّر في قلبه وذاك كما صُوِّر، والخطرةُ شيءٌ يذكر في سرِّه وذاك كما ذُكر، والإشارةُ حُكمٌ يجري على لسانه من الاضطرار"[6].

وقال النوري:" اللحظةُ نظرُ القلب إلى شيء، والخطرةُ سمعٌ بالسِّر. والإشارةُ الكلامُ الخفيّ"[7]. وقال الشبلي:" اللحظةُ حزمانٌ، والخطرةُ خِذلانٌ، والإشارةُ هُجْرَانٌ"[1].

هُجْرَانٌ"[1].

---

(1) (د) : ساقطة؛ وبعدها (ومن) . وفي (م) يَرَوْنَ أحوال الدنيا. والمقصود بلحظات القلوب في كلام الجنيد شهودها الأسرار فضلاً.

(2) (م): كيزيد. وفي (د) كي يزيد. وكما أن اللحظة يُراد بها شهود فضل الله، فقد يُراد بها أيضاً في إشارات العارفين شهود الأغيار.

(3) (م) : الخفيّ. وفي (د) الخفية. وتقصير الموحدين بالإشارات الخفية؛ لأنهم لحظوا إشاراتهم وما غابوا عنها. وهو نقصان لا كمال فيه.

(4) (د) : بشارتهم قوة. وفي (م) بإشارتهم قوة. ونحن نرجّح صواب الأخيرة؛ لأن الزيادة في القوة سكوناً إلى الله من طريق الإشارة أقل وأقصد، وخاصة أنه يتحدث في تقصير الموحدين؛ فإن الزيادة منها تُستفاد من السكون إليه تعالى؛ ولأنها أسرار.

(5):(1) (د): يكون. وفي (م) فيكون: جواب شرط إذا. واللحظة للقلب ريح الله، والخطرة للسر نار الله، والإشارة للروح نور الله.

(6) في كلام ابن عطاء نلحظ محض تفويض ومحض استسلام لقوة الوارد؛ بل إن شئت قلت محض معية تتجلى باللحظة حين تتصور في القلب فتكون كما صوّرها الخالق، وتتجلى كذلك بالخطرة حين تذكر في السر فتكون كما ذكرها الله، وتتجلى بالإشارة حكماً يجري على لسانه مع فيض الاضطرار. فليس هنالك من دعوى وليس هنالك من حيلة، بل الأمر كله لله، "وإليه يرجع الأمر كله": عبودية خالصة من شوائب الشرك: محض تفويض ومحض ذلة وانكسار وأدب في حضرته، وشهود افتقار ثم استسلام لسلطان الحال .

(7) الإشارة الكلام الخفي: وتنعت الإشارة بالكلام الخفي لمناسبة تكون بينها وبين الخفاء، فهي في الاصطلاح على وجهين فيما يقول القاشاني: إما أن تكون "مع القرب مع حضور الغير"، كالكلام بالغمزة بين الشياطين، وهو المسمى بخائنة الأعين؛ فإن الكلام حق الناطقة، وقد خانها الغمزة في ذلك. وإما أن "تكون مع البعد" حيث لا يبلغ الحامل للكلام البعيد، فيشير المتكلم بيده بنحو ما يفهم العبد الغرض منه (رشح الزلال : ص 258). ولعل إشارة ابن عطاء السالفة توضحها حيث قال:" هلاك الأولياء بخطرات السر"؛ أي: فيما لو أنهم مالوا بالسر إلى شئون الدنيا. "وهلاك الموحدين بالإشارات الخفية" أي: فيما لو أنهم أشاروا بالخفاء إلى سواه.

وقال الجنيد:" اللحظةُ كفرانٌ، والخطرةُ إيمانٌ، والإشارةُ غُفْرانٌ "[2].

وقال رُوَيم:" اللحظةُ راحةٌ، والخطرةُ إمارةٌ، والإشَارةُ بشارةٌ "[3].

## (3) سرّ المكر:

قال الجنيد في قوله تعالى:" وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ "[4]؛ قال:" في طريق الله عز وجل ألف قَصْرٍ في كل قَصْرٍ ألف قاطعٍ من قطاع الطريق سُلِّطوا على المريد السالك، ومع كل واحدٍ مُوكَّل غَدْر وَمَكْرٍ، خلاف الآخر، فإذا جاء السالك غَدَر الموكَّل معه بشيء يُعْطي به شيئاً ويمنعُه عن الطريق ويحْجبه عن الله"[1].

وقال الجنيد:" الرجالُ خمسةٌ: واحد من الخارج؛ يدخل فيمنعِه المانعون وَيَغْدُرُه الشيء وَيَرْجع من الباب إلا أن يكون عاقلاً يعقل ذلك[5]؛ ولا ينظر إليه. ورجلٌ من الداخل، يخرج فيبقىَ من الخارج ولا يقدرُ على الرجُوع إذا نظر إلى شيء دون الله.

والثالث: يجيءُ الملكُ[6] فيه حُلةٌ من الخارج بغير منع مانع مَع المسْتُور.

والرابع: يدخل من طريق أصعب وأهول وأشدَّ (خطراً)[7]؛ لا يكون فيه المانعُ ولا الغادرُ بالتَّشمُّر والتجلُّد على الخاطر فَيَبْلغ، ويغدرُ على الباب، فإن أُذِنَ له وإلا صَرَخَ

---

(1) معنى إشارة الشبلي:"اللحظة حرمان، والخطرة إيمان، والإشارة هجران"؛ أي: اللحظة حرمانٌ من الشهود، والخطرة فيها سواه خذلان بكل تأكيد، والإشارة هاهنا هجران؛ لأن المشير لم يعد يشير؛ ولأن الإشارة دعوى عريضة لا يقوم عليها من حقيقة المعرفة تصديق ولا تدليل. ويحتمل أن تكون الإشارة هجراناً؛ لأن المشير بها هجر موطنه الأصلي وأوبته الكلية وراح يدعي فلم تستطع دعواه أن تسعفه فهجر إشارته بعد أن هجر المشير إليه، فلم تبقَ له مع الحقيقة إشارة ولا مشير. ولقد سبق للشبلي أن قال:" اللحظة كفر، والخطرة شرك؛ والإشارة مكر"؛ أي معناها هي أيضاً: اللحظة كفر فيها لو تجلت في قلب صاحبها بالأغيار. والخطرة شرك مع ورودها بالكفران. والإشارة مكر فيها لو احتملت الدعوى، إذ تصبح في قانون المعرفة من الخذلان؛ فكما أن الإشارة هي الكلام الخفي فقد تصبح هنا مكراً خفياً؛ وكما أن الخطرة داعية تدعو العبد إلى ربه بحيث لا يتمالك دفعها، فقد تجيء الداعية بالخطرة الشيطانية أو النفسانية مما ليس فيه حظ للربوبية ولا لدواعيها فتكون وسواساً أو حديث نفس أو هاجساً إلا أنها تدعو إلى مخالفة ومعصية فتكون كما عبر الشبلي شركاً، وأي شرك!. وأنت ترى واردات الشبلي تتلون بتلون أحواله وتستقي روافدها عبادة ومراقبة من حكم الحال أسراراً من أنفاس علوية: معارف تدق عن العبارة ؛ سهام ! سهام من ذوات قلوبهم راحوا يطلقونها في الوقت الذي يحكمه الحال.

(2) وإشارة الجنيد التي تقول:" اللحظة كفران، والخطرة إيمان، والإشارة غفران" معناها: ملاحظة الأغيار كفر؛ ولا كفران أشدّ في قانون المعرفة من ملاحظة الأكوان دون المكون! وخطرة الإيمان تحقيق؛ ولا تحقيق أعلى من يقين الإيمان على التحقيق، وإشارة السر غفران؛ ولا إشارة أصدق ولا أشوق من مناجاته تعالى بالمغفرة والرضوان. واللحظ عموماً من قسم الولايات.

(3) وإشارة رُوَيم :" اللحظة راحة، والخطرة إمارة، والإشارة بشارة" أي: لحظة المشاهدة للذات العلية راحة، وملاحظة الله تعالى بالسر راحة؛ والخطرة في تلك اللحظة علامة من علامات التحقيق. ومن أجل ذلك: فهي إمارة. والإشارة فيها ومقتضاها بشارة. وإشارات العارفين في اللحظات والخطرات والإشارات كما قلنا مرهونة بأحوالهم؛ فتارة يشيرون بالسلب فيقصدون الأغيار، وتارة يشيرون بالإيجاب فيقصدون الحق من وراء الإشارة .. ولله في خلقه شئون!!.

(1)،(1) سورة النمل : آية 50. وهذه الصورة التي يرسمها الجنيد من أحواله ما هي إلا موانع وحجب للطريق لا يأمن معها مكر الله.

(5) (د) : يعرف ذلك . وفي (م) يعقل ذلك.

(6) (م) : يجيء الملك . في (د) يجيء المسالك.

(7): (4) خطراً : مزيدة ؛ لأنها في (م) كلمة مطموسة؛ وكذلك في (د). وفي (د) وعجزوا. وفي (م) وعجزوا

من محبته، فيَسْمَع الملك أنينه ويُدْخِله، فإذا دخَل في النار فلابُد من القبول. وهؤلاء أهل التصوف الذين طريقهُم المخاطرَة فلا يميلوُن إلى الخلق ولا إلى الدنيا ولا إلى أنفسهم ولا إلى أهْلِهم، وإنْ نظروا أوْ تميَّلوا مُنعوا وحُجِرُوا[4].

والخامس: من الداخل يَظْهَرَ، ومن الداخل يقبل، ومن الداخل يسكن، وَهُوَ نَديم الملك؛ وذَاكَ الحبيب محمدٍ صلى الله عليه وسلم، وخلافٌ ألف مقام، ولكل مقام غدر"[1]. وقال الجنيد: " الكرامةُ بداية حجاب ومَكْر "[2].

وقال:" من نظر إلى الكرامة فقَدْ كَفَرَ بصَاحِب الكرامة "[3].

وقال الشبلي:" الكرامة غَدْر اللهِ مانع عبد الله عن الله، وهذا مَكْر مُكِرَ به: "فَلا يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِ إلا القَوْمُ الخَاسِرُونَ "[4].

وقال (جعفر) الصَّادِقُ:" مَكْرُ الله لخفيّ من دَبِيب النَّمْل على صخرة سَوْداء في الليلة الظَّلْماء". وقال الجنيد:" المكرُ في الصلاة أظهَرٌ مِنْ غَيْرِهِ".

وقال النوري:" المعصيةُ لا تخلو[5] من الخِذْلانِ والطاعةُ لا تخلوُ من المكرِ".

---

(1) ولكل مقام غدر: معناه لكل مقام سطوته ومكره، فهذه المقامات مفاوز تقطع بشدة وعناء ولا تخلو من مكر وغدر.

(2) الكرامة بداية حجاب ومكر؛ لأنها قد تعطي للمسكور به فيما لو ركن الولي إلى الكرامات الحسية؛ وفي هذه الحالة لا تكون الكرامة دليل صدق ولكنها تكون دليل حجاب ومكر. وقد أشبع الصوفية القول في الكرامات بنوعيها الحسيّة والمعنوية، وأجمعوا على أنه ليس للولي كما قال القشيري سكونٌ إلى الكرامة التي تظهر عليه، وليس له ملاحظة، فربما يكون لهم في ظهور جنسها قوة يقين، وزيادة بصيرة؛ لتحققهم أن ذلك فعل الله تعالى فيستدلون بها على صحة ما هم عليه من العقائد (الرسالة القشيرية: ص 355)؛ ورَدَّد الهجويري نفس المعنى تقريباً في الصفحات التي أفردها لبحث الكرامة والفرق بينها وبين المعجزة (كشف المحجوب: 249- 254) وإذا لم تكن الكرامة معنوية وليست حسية فهي بإجماع أهل الله حجاب ومكر. وأكد ابن عطاء الله السكندري (ت 709هـ - 1309م) على وجوب الكرامة المعنوية والتمسك بفضائلها، كونها استقامة، وقطع الاهتمام لها دون غيرها؛ لأنها أدلُّ على الولاية ممن سواها من كرامات؛ وجمعها في مواضع من كتابه بما لا مزيد عليه. فالكرامة المعنوية: كالمعرفة بالله، والخشية له، ودوام المراقبة له، والمسارعة لامتثال أمره ونهيه، والرسوخ في اليقين والقوة والتمكين، ودوام الثقة به، والتوكل عليه (لطائف المنن؛ تحقيق د. عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة سنة 1992م: ص 66 وما بعدها). هذه هي كرامة العارفين الحقيقية (الاستقامة) حيث لا حجاب فيها ولا مكر ولا استدراج.

(1) في المسائل التي طرحها القشيري في رسالته خاصّة بالولاية وأحوال الولي، مسألة تتصل بالكرامة من حيث كونها مكراً واستدراجاً كما أشار الجنيد بأن الكرامة إنما هي:" بداية حجاب ومكر"؛ طرح القشيري المسألة هكذا : فإن قيل : فهل يزول عن الولي الخوف من مكر الله تعالى؟!؛ وأجاب : إن كان الولي مصطلماً عن شاهده، مختطفاً عن إحساسه بحاله، فهو مستهلك عنه فيما استولي عليه، والخوف من صفات الحاضرين منهم ( الرسالة القشيرية: ص 361) ويمكننا صياغة العبارة بلغة حديثة نسبياً وتخريجها بالمفهوم الذي يتلائم مع إشارة الجنيد من حيث أن النظر كما قال إلى الكرامة كفر في مذهب التحقيق بصاحب الكرامة، فإننا لو طرحنا المسألة طرح القشيري لها: هل يجوز أن يزول عن الولي خوفه من مكر الله ؟ لكانت الإجابة هنا تتصل بسؤال فحواه: هل الولي باق في حال المحو والاستغراق أم هو في حال الصحو والحضور؟ فلئن كان في غيبة المحو والاستغراق فهو في معية لا يخشى منها خوف ولا يطمع معها في رجاء. أما لئن كان الولي على صفات الحاضرين غير مستهلك فيما عَرَض له من الأحوال أو فيما استولي عليه منها، فهو على حال الخوف من المكر ولو أعطى من الكرامات ما أعطى؛ لأنه يعتبرها استدراجاً يخشاه؛ وينبغي أن يخشاه على الدوام بغير انقطاع، فخوفه - من ثمَّ - من المكر أمان؛ وأي أمان، فما آمن منه كما أشار الجنيد إلا هالك.

(2) سورة الأعراف : آية رقم 99. وفي (م) ولا يامن؛ وهو خطأ. أي الذين لا يخافون مكر الله يقودهم إفراط الرجاء إلى الخسران.

(5) (م) : لا تخلوا. وإشارة النوري تعني: أن الطاعة لا تخلو من المكر إذا أرتفع الاضطرار بالطاعة من العبودية فيكون ممكوراً به.

وقال الجنيد:" المعرفة مَكْرُ الله". وقال:" المقامات كلها حجابٌ ومَكْرٌ: للقُرب مَكْرٌ[1] وللبعيد[2] حجاب". وقال:" اخترنا طريق التَّصَوّف سلامةً من مكر الله"[3].

وقال أيضاً:" إن مذهب الصوفيّة لا يخلو[4] من المكْر؛ وهو فيه أظهَر، وهم يَغلمون؛ لأنهُم أَكْيَس الناس". قال النوري:" المكر لا يَفْهَمُه إلا صَاحِبُ الوَصْل، والمُرِيدُ لا يَدْرِيَ مَا المكر؛ لأنه في شَوْقٍ وَضِيقٍ"[7].

وقال رُوَيْم:" المكْرُ عِنْدَ لوائِنا"[5].

وقال الجنيد:" الخوفُ من المكر فَرْطٌ دائمٌ إلى الأبد، وما أُمِنَ من المكر إلا هَالِكٌ". وقال أيضاً:" الأمْن من المكر للمُريد من الكبائر[6]، والأمْن[7] من المكْر للواصِلْ من الكفر". وقال الشِّبْلي:" حُكْمُ الله وإرادتهُ وقضاؤُه للسالك لطريق الله لا يخلوُ[8] من خَوْفَيْن: خوف القطع، وخوف المكر[9]". قال النوري:" الخوفُ مِن الوَصْل أشدُّ من الخوف من المكر". وقال ابن عطاء:" لكل خوف واجدٌ، وللمانع خَوْفٌ ثلاثة: خَوْف

(1) (د) مكر: ساقطة. في قول الجنيد المعرفة مكر الله باعتبارها مقاماً من مقامات السالكين وكل المقامات مكر من حيث أنها قُرَبٌ.

(2) (د): والإشارة في (د) مضطربة. جاءت هكذا:" المقامات كلها حجاب ومكر للقرب وللبعيد حجاب"؛ (ص 96).

(6) للسري السقطي إشارة يرسم فيها صورة رائعة تعبيراً عن المكر أبلغ تعبير وأقطعه وأوجزه عبارةً عن لغة العارفين؛ وحجةً على الذين لا يخشون مكر الله وهم عارفون، لا بل هم يدَّعون المعرفة وينتسبون إلى الكرامات. قال السري:" لو أن واحداً دخل بستاناً فيه أشجارٌ كثيرة؛ وعلى كل شجرة طيرٌ يقول له بلسان فصيح : السلام عليك يا ولي الله، فلو لم يخف أنه مكر، لكان ممكوراً ( الرسالة القشيرية : ص 360)؛ والدلالة فيها أوضح من أن تحتاج إلى تعليق، إنما الذي لا يأمن مكر الله لا يعرف للولاية طريقاً، ولو أنه أوْتيَ من بساط الكرامات ما أوتيَ، ولا يأمن مكر الله لكان ممكوراً به. ومن تمام التصوف: التبصير في الدين من طريق البصيرة بالنفس، بمعنى أن يضع العبد على المعرفة الحقيقية بنفسه وبالله، وأن يقطع صلته بمقتضى تلك المعرفة بكل مرغوب فيه من مطالب الدنيا إلا رغبة تدفعه دفعاً بالتحقق في طريق الله، فطريقه (= التصوف) خوفٌ من المكر دائم، ومُقلق، وشديد. ومن أجل ذلك أختاره العارفون وأختارهم ليكونوا أهلاً به في كل حال، لكن مع ذلك فمثل هذا الخوف لا ينقلب إلى سوء ظن بالله؛ لأن الخوف وحده غير مطلوب بل لابد من أن يقارنه على مستوى الشعور والتطبيق رجاءٌ دائمٌ في الله يدفعه إلى العمل الإيجابي في كل حال.

(4)،(7) (م): لا يخلوا. وإشارة النوري تعني أن المريد لأشواقه ليس مشغولاً بالمكر في حين يفهم العارف الواصل معنى المكر فيتيقّه.

(5) (م) مطموسة: وكذلك في (د). ولكنها إما أن تكون " المكر عدوٌ لنا "، أو تكون " المكر عند لوائنا"، والإشارة الأخيرة تستقيم مع سياق العبارة؛ لأن لواء العارفين معقودٌ على خشية المكر:" أفأمنوا مكر الله ". أما عبارة :"المكر عدوٌ لنا". فهي بعيدة عن مساق الإشارة، فلا يكون عدوٌ وحظ العارف في معرفته هو المكر؛ كما أشار الجنيد:" المعرفةُ مَكْرُ الله"؛ فمن لا يأمن مكره تعالى كان عارفاً به، فهو عند لواء المعرفة. تأمل قوله تعالى:" أفأمنوا مكر الله؛ فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون" (الأعراف: آية 99).

(2) (م) : للكبائر : وفي (د) من الكبائر؛ والصحيح هو الأخيرة.

(3) (د) : الآمن. وهو خطأ، والصحيح ما أثبتناه. ومعنى قوله إن " الأمن من المكر للواصل من الكفر"؛ لأنه بالنسبة للواصل تسقط عنه العبودية، وإذا سقطت العبودية سقط عن الواصل المتحقق بقوله تعالى:" وَيَدْعُونَنَا رَغَباً وَرَهَباً " (الأنبياء: آية 90).

(4) (م) : لا يخلوا.

(9) (م) خوف المكر: ساقطة.

القطع، وخَوْفُ المكر، وخَوْفُ الوَصْل". وقال الجنيد:" المكرُ أن يُضاف إلى شيء، وإلى غيره موجُود"[6]. وقال أيضاً:" المكْرُ طلب الشيء والسكون إلى غيره"[1].

وقال النوري:" المكرُ أن يُضاف إلى خير وَمُرَادَةُ الشَّرِ". وقال أبو على الرُّوذَبَارِيّ:" المكرُ أن يَكِلَ العبد إلى نفسه"[2].

وقال رُوَيْم:" المكرُ دَعْوة السِّرِّ عند أهله"[3].

وقال الشبلي:" المكرُ نعم الباطن، والاستدراجُ نعم الظاهر[4]، والغَدْرُ ستر نظر (للمعاينة)[5]". وقال السَّرِيُّ (السقطي)[1]:" المكرُ قولٌ بلا عَمَل "[4].

---

(1):(6) في إشارة الجنيد نلحظ أن المكر هو أن يطلب من الله شيء ويكون السكون فيه إلى غيره. وهذه تفسّر الإشارة السابقة عليها ثم تجيء في نفس الوقت توكيداً لها: أن يضاف المكر إلى شيء وإلى غيره موجود"؛ فكأنما نريد أن نقول إن السكون إلى غير الله مكر إن في حال الطلب وإن حال الرجاء، فكل سكون إلى غير الله مكر من الله لا يأمنه أحد ولا يقدّر عواقبه مخلوق حتى إذا ما أضيف إلى شيء في حال الطلب بقيت في بطن الطالب بقية موجودة تنقل صاحبها إلى المكر الذي لا يقدّره على العبد تقديراً سوى الله؛ لكأنما السكون إلى الله مطلقاً ليس من شيم العبد ولا من طاقته ولا من اختياره، ففي هذا يكون المكر ويحل على المرء من حيث لا يشعر مكر الله تقديراً. من أدعي أنه يسكن إليه ويطلب سواه فهو ممكور به من حيث لا يحتسب. هذا الذي يقوله الجنيد كما يتبدّي لنا إنما هو فقه قلوب قبل أن يكون فقه ألسنة وحروف، وقد لخصته إشارة صادقة ومخلصة من إشاراته تبحث عن توجه القلب من وراء اللسان؛ هذه الإشارة هي أيضاً لأبي القاسم الجنيد حيث يقول:" مَنْ أشار إلى الله تعالى وسكن إلى غيره ابتلاه الله بالمحن وحجّب ذكره عن قلبه وأجراه على لسانه. فإنْ انتبه وانقطع إلى الله، وحده، كشف الله عنه المحن. وإنْ دام على السكون إلى غيره؛ نزع الله من قلوب الخلائق الرحمة عليه، وألبسه لباس الطمع فيهم، فيزداد مطالبته منهم مع فقدان الرحمة من قلوبهم فيصير حياته عجزاً وموته كمداً وآخرته أسفاً ... ونحن نعوذ بالله من الركون إلى غير الله" (طبقات الشعراني : جـ1؛ ص72) وعليه؛ فمن طلب شيئاً من الله وسكن فيما طلب إلى غيره، كان ممكوراً به. إنما المكر عطاء في اختبار، إما أن يكون العطاء عين المنع وهو ضرب من ضروب المكر والاستدراج، وإما أن يكون المنع هو عين العطاء وفيه أيضاً مكر لا يعلمه العبد ولا يتوقّاه، والمراد في الحالتين السكون إلى الله بالانقطاع إليه لا إلى سواه، وهذا السكون نفسه فيه مكر ليست عواقبه على الجملة بمأمن ما لم يكن التسليم.

(2) إشارة الرُّوذَبَاري :" المكر أن يَكِلَ العَبْدُ إلى نفسه"؛ معناها قلة حبس النفس في رحاب المعية مكر: أن يتصرّف أو يتنفس أو يتحرك أو يسكن وهو في غفلة عن الله؛ هذا كله من المؤكد مكر، حتى حين يزعم العبد أنه موصول بالله ففي زعمه هذا مكر. المكر من الله يأتي من حيث لا يحتسب له حساب كالموت: بغتة !؛ والله خير الماكرين.

(3) المكر "دعوة السر عند أهله": أي بما هم عليه من طلب الحق على شرعة المحبة وشرعة المعرفة؛ فالسر هو الطالب للحق عند التوجه إما بالمحبة وإما بالمعرفة. وهذا هو المطلوب وفيما عداه مكر؛ وقد قال صلوات الله عليه:" عرفتُ ربي بربي" ( القاشاني: اصطلاحات الصوفية: ص 35) أي: بما ألقاه الله في سرّه بالحب أو بالعرفان؛ وعلى هذا تحمل دعوة السر عند أهله، لكن أن توصف تلك الدعوة بالمكر من قبل رُوَيْم؛ فمعناها أن الأولياء، كما يري الكلاباذي، قد يخشي عليهم الفتنة مع عدم العصمة - وهي ضرب من ضروب المكر - ولا يخشى على الأنبياء منها لوجود العصمة ( التعرّف : ص 74)؛ ولأن العصمة ليست بواردة بالنسبة للولي؛ وإن كانت واردة بالنسبة للنبي. والمكر كما قال القاشاني:" هو إرداف النعم مع المخالفة وإبقاء الحال مع سوء الأدب، وإظهار الآيات والكرامات من غير أمر ولا حدّ (اصطلاحات الصوفية: ص 78)؛ وقد يحدث هذا للولي ولا يحدث للنبي.

(4) (د) : الطاهر. وفي (م) الظاهر. ونعم الباطن من حيث مصدره كونه من الله. ونعم الظاهر لاستدراج الغافلين بمكر الله.

(5) (م) : والمعاينة. وفي (د) كلمة مطموسة في الأصل، وليست الكلمة مطموسة في (م) بل الأمر يحتاج إلى تصحيح سياق الإشارة. الإشارة. ولنلحظ وصف الشبلي وتلون إشارته " المكر نعم الباطن، والاستدراج نعم الظاهر، والغدر ستر نظر للمعاينة"؛ وكلها صفات إيجابية ممدوحة، ولكن ظاهر اللغة يقتضي بأن يجيء كل من المكر والاستدراج والغدر صفات سلبية بعيدة عن وصف المدح كما وصف الشبلي غير أنها صفات فيما يظهر تتحدث عن ما هو يأتي من صفات الجلال لا من صفات الجمال؛ أي صفات في مجملها قهر وغلبة رغم أن الله وصف نفسه بأنه خير الماكرين؛ وقال في حق الاستدراج :" سنستدرجهم من حيث لا يعلمون"؛ فمن الظاهر

وقال أبو حمزة [2]:" المكرُ بدايةُ صدق مرادُ[3] العَبْد والسكون به، وسعة رزق كل ذي مَكْرٍ؛ علم من علم الله وجهل من جَهِلَ"[6]. وقال الشبلي:" تحت كل نعمةٍ ثلاثةٌ من المكر، وتحت كل طاعة سِتةٌ من المكر". وقال النورى:" لولا المكْر لما طَابَ عيش الأولياء"[4]. وقال:" ما طَابَ عيشُ الأولياء لولا الوَصْل"[7]. وقال:" ما السُّرورُ إلا بمَكْرِه، ولا الفوز إلا بوَصْله، وما النجاة إلا بعنايته، وَمَا الهلاك إلا بغَدْره"[7].

## (4) سِرُّ المشاهدة:

قال الجنيد:"المُشَاهَدَةُ ثلاثةٌ: مشاهدةُ الرَّبِّ، ومشاهدةٌ من الرَّبِّ، ومشاهدة بالموت"[5]. وقال:" المشاهدةُ مُعَايَنَة السِّرّ مع فُقْدَانك"[6].

---

أنه أراد بكلمة (نعْم) - التي تفيد المدح - الاتساق مع النظر إلى صفات الجلال؛ ومادامت هي صفات الله على نحو من الأنحاء فلا ريب في أن تجيء ممدوحة في كل حال وعلى أية حال.

(1)،(4) السقطي: مزيدة. وهو الإمام أبو الحسن سري بن المُغلس السقطي ( توفي سنة 253هـ - 867 م ) تلميذ معرف الكرخي، وخال الجنيد وأستاذه ومعلمة أدب الطريق. أول من تكلم ببغداد في لسان التوحيد وحقائق الأحوال، وهو إمام أكثر البغدادين وشيخهم في وقته؛ لقب بالمغلس لأنه لازم بيته فلم يخرج منه إلا للجمعة والجماعة وليس يراه أحد في غيرهما، وكان وحيد زمانه في الورع وأحوال السنة وعلوم التوحيد (حلية الأولياء : جـ 10؛ ص 116؛ وطبقات الصوفية للسلمي: ص 48؛ والرسالة القشيرية: ص 417 وما بعدها؛ وكشف المحجوب: ص 140 وطبقات الشعراني: جـ 1؛ ص 73). وإشارته "المكر قول بلا عمل"؛ توحي بالرقابة الشديدة على الأقوال التي لا يكون فيها رعاية لحق الله، فكأنما المكر يأتي من تناقض الظاهر مع الباطن أو تضارب الصورة مع الاعتقاد؛ فكل قول ليست فيه الدلالة العملية خالصة هو ضرب من المكر شاء من شاء وأبي من أبي؛ لأنه تناقض لا أتساق فيه بين الروح والحركة أو بين الاعتقاد والتطبيق أو بين التوجه القلبي والمقولة اللفظية.

(2) (د) : أبو حمي. وفي (م) أبو حمزة؛ وهو أبو حمزة الصوفي (ت 289 هـ) كان من أهل الشطح والجنوح وفلتات الطبع، وكانت له مع الحارث بن أسد المحاسبي روايات ذكرها السراج الطوسي (راجع اللمع : ص 495) إذ كان المحاسبي يؤثر الصحو والرسوخ والتمكين في حين غلبت على أبي حمزة أحوال الجذب والفناء. (راجع كتابنا: التصوف السني .. حال الفناء بين الجنيد والغزالي: ص 251).

(3)،(6) (د) : ومراد. وفي (م) مراد. أي: علم من علم بمراد الله، وجهل من جهل بمراده.

(4)؛(7) لولا المكر لما طاب عيش الأولياء؛ لمرخيم أسرار الله فيهم. فهم موصولون به على الدوام، ولأجل ذلك طاب عيشهم؛ إذ طالعهم وكاشفهم بسِرّه فيهم لما أنهم لم يغفلوا عنه طرفة عين، ولما لم يزدهم الخوف من مكره إلا خوفاً، فهم ليسوا في أمان من مكره.

(5) مشاهدة الرَّب: تأتي من جذبة الحق لطلابه جذبة غلبة ليس فيها اعتراض. والثانية مشاهدة من الرَّب: تأتي من صحة اليقين والشغل الدائم بالمحبوب حيث لا يرى غيره؛ وفيها قال محمد بن واسع:" ما رأيت شيئاً قط إلا ورأيت الله فيه". والثالثة: عند الموت.

(6) هذه الدرجة " معاينة السر مع فقدانك ": تعبيرٌ عن استغراق تام في التوحيد. فهنالك كما بيَّن الغزالي درجتان في المشاهدة هما من أخطر ما يمكن تصوّره في عالم الشواهد الروحية. الدرجة الأولى : هي درجة الولي الذي يشاهد معنى " لا إله إلا الله" بطريق الكشف إذ لا يكتفي بمطلق اللفظ باللسان، ولكنه تشاهِدَهُ معنى بطريق الكَشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين؛ وذلك أن يرى أشياء كثيرة غير أنه يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار. والدرجة الثانية : أن لا يُشاهد الولي في الوجود إلا واحداً، وهي مشاهدة الصديقين؛ وتسميه الصوفية "الفناء في التوحيد" (الإحياء : جـ 3 ؛ ص245). والغزالي في هذا الموضوع شديد التأثر بما يقوله الجنيد، شديد الشغف بإشاراته في الفناء، وبمنازلاته الروحية، وبتجربته العرفانية على وجه العموم؛ هذا بالإضافة طبعاً إلى تجربة الغزالي نفسها في الكشف والمشاهدة كموضوع ينقل أمهات المسائل الإعتقادية المتصلة بالتوحيد، لكنه منقولٌ بفضل الجنيد وأصحابه من المتصوفة وبفضل الغزالي كذلك من دائرة العقائد الكلامية إلى ميدان التجارب الذوقية أو من دائرة البحث العقلي الجاف إلى عالم الشواهد الروحية: إلى التحقق. ومن أجل ذلك نجد الغزالي يحدد بوضوح ثاقب لا لبس فيه"علم المكاشفة" ماذا عساه يكون؟ ليراه الطريق الموصل باليقين إلى معنى التوحيد الحق؛ فعلم المكاشفة بالنسبة إليه هو عبارة :" عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته

وقال:" المشاهدةُ إقامة العبوديّة بإزاء الربوبيّة مع فقدان ما دونه"[3].

وقال النوري:" إذا مُزِجَ نار التعظيم مع نور الهيبة بالسِّر يهيج[1] ريح المحبة من حُجُب العطف على النار والنور، فيهُبّ من الاشتياق وحُرِقتِ الحُجُب وتلاشي[2] العبوديّة؛ فَصَارتْ مُشَاهَدة"[3].

وقال:" إذا أُوْقِدَ نارُ العَطْفِ والرَّحْمَة يهيج ريح القدرة على النار، فيهتف الهاتف من الفضل بالفَضل على الفَضْل، فأخذ الأطراف أنيناً؛ فيفني من أنينهِ القَلبُ والسِّر، فنادي من الحَقِّ نَدَاء الألفة؛ فصارت مُعَاينة"[4].

---

من صفاته المذمومة؛ وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة وتضح إذ ذاك حتي تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله وصفاته الباقيات التامات، وبأفعاله في خلق الدنيا والآخرة" ( إحياء علوم الدين : جـ 1؛ ص 19- 20، 100- 104) ، لكن أيُّهما أتمّ في علم الشهود الروحي: المشاهدة أم المكاشفة؟ هنا يفترق الصوفية في الأحوال الشهودية، فمنهم من يجعل المشاهدة أتمّ فيما لو لحقت بالسر معاينة مع الفقدان كما هو الحال عند الجنيد، ومنهم من يجعل المكاشفة أتمّ كما قرر الغزالي وابن فورك والخلدي، وكما سيقرر ابن عربي فيما بعد حيث فرّق ابن عربي بين المكاشفة والمشاهدة حتى ما إذا كانت المكاشفة تطلق عند القوم بإزاء الأمانة بالفهم، وتطلق بإزاء تحقيق الحال وتطلق بإزاء الإشارة صار متعلقها المعاني. بينما الشأن مختلف في المشاهدة إذ كان متعلقها الذوات:" فالمشاهدة للمسمى والمكاشفة لحكم الأسماء ". ولما كانت المكاشفة تلطف الكثيف؛ والمشاهدة تكثف اللطيف؛ صارت المكاشفة أتمّ من المشاهدة" فلو صحّت مشاهدة ذات الحق لكانت المشاهدة أتم؛ وهي لا تصح"؛ ولذلك قال ابن عربي إن المكاشفة أتم لأنها ألطف؛ ولأنها مختصة بالمعاني ( الفتوحات المكية : م2؛ ص 653) وعليه؛ فالمكاشفة إدراكٌ معنوي فهي مختصة بالمعاني أبداً .. ولهذا؛ كانت أتمّ في تصوف ابن عربي، ولكن المشاهدة هنا في إشارة الجنيد تتصل بشهود السر مع فقدان ما دونه، رؤية باطنة، أو هي حياة القلب في مشاهدة الله وهو المراد بمعرفة الله : رؤيته بالقلب في السر والعلن؛ أي أنها معنى خالص يجري على العبد وهو في غشية الفناء.

(1)، (3) مع فقدان ما دونه: إشارة إلى المقام الذي هو فيه، أي: مع فقدان ما دون هذا المقام. وفي (م) يهيج، وفي (د) : تهيج.

(2) في كل من (د) و (م) : ويلاشي؛ والصحيح : وتلاشي؛ وذلك لأن تلاشي العبودية غيبة لحظية - وليست دائمة - موقوتة بشهود تتحقق فيه بصيرة العارف رغم إنها استغراق.

(5) وإشارة النوري فيها اضطراب تسبَّب في غموضها، ويجوز أن تكون منقولة من الناسخ خطأ. ويجوز أيضاً أنه يتحدَّث هنا عن حالة خاصّة جداً من أحوال العرفان، يشرح لكل حالة ما يقابلها في شعور الفاني ذلك المستغرق بالله؛ فالمشاهدة لها حالة تصدر من اهتياج ريح المحبة من حجب العطف. والمعاينة لها حالة من ورائها؛ طاقة تصدر عنها من ريح القدرة. والمكاشفة لها قوة تصدر عنها وهي: ظهور الربوبية بسر العبد، فلكل معنى من هذه المعاني الثلاث (المشاهدة، والمعاينة، والمكاشفة) له ما يُوقده في شعور المجذب والفناء.

(1) تطلعنا هذه الإشارة على أن الحديث هنا من المؤكد يدور حول مُعَاينة القدرة مع تفرقة النوري هاهنا بين المشاهدة والمعاينة. ومعاينة القدرة معاينة الصفة الإلهية المطلقة التي ليس لها حدود يتصوّرها عقل محيط بما أورق من بارع الخيال؛ لا لأنها قدرة إلهية طليقة غير متناهية ولا محدودة ولا يمكن وصفها بما يخطر على بال وكفى، ولكن أيضاً لأن الصوفي، والصوفي وحده؛ هو الذي يلابسها حالة شهودية عارفة في تجاربه الروحانية. ومعاينتُها ولو على سبيل الصور هي من جنس هذا الإطلاق اللامحدود. فمن يعاين القدرة يصبح في معاينته لا محدوداً لحين أن ينتهي مشهد المعاينة، فيعود إلى المحدودية التي كان عليها، وربما يتحوّل في تلك الحالة إلى نشأة أخرى يمُنُّ الله عليها فيشعر بالامتداد المطلق اللامحدود لأجل المعاينة. وهذا لا يتم أيضاً إلا في حال الفناء؛ فكأنما المعاينة مشهد فاني؛ يهيّجها ريح القدرة. أما المشاهدة فهي معاينة كشفية يهيّجها ريح المحبة، وهي حاصلة للعبد في غشية الفناء كذلك. تأمل قول النوري مع ملاحظة أن الإشارات الواردة في هذا السياق كلها له:" لو كان عرفاً قائماً بذات العبد لم يستحق المشاهدة". أما المكاشفة فلا حظّ فيها للعبودية مطلقاً، وإنما هي سر من أسرار الربوبية يظهر من الخفيات فيكاشف العبد بحظه من ربه مكاشفة سرّ لسرّ؛ مردُّها إلى عطف مولاه عليه. وفي ألفة العطف ما يتيح كشف هذا السر فلا يحجبه مادامت ذاته ليست قائمة معه ولا بعالقة. ومن المؤكد الذي لا ريب فيه هنا أن الشعور بالمعية الخالصة في حال الفناء هو الذي يحكم بتلاشي ذات العبد بمقدار ما يحكم بمواهب العطاء فيضاً إحسانياً محض فيض، وموهبة محض موهبة، فليست تصحُّ له معاينة وليست تصح له مكاشفة ولا مشاهدة وهو ناظر إلى نفسه بوجه

وقال:" إذا ذُكرت بالسِّرِّ الربوبيّة، وتذكر بالقلب العبودية؛ فيضم العبودية بالوفاء فلم يألَف، فتصير الرُّبُوبية بالعَطف فيألف، فصار مُضْطراً من طريق النفي؛ وَجِلاً من طريق المجازاة، وفقيراً من طريق البقاء، فيَظهَر عند الخفيّات من الرُّبوبيّة تسمى المكاشفة"[1]. وقال:" المُشاهَدة حَظ الملك صرفاً"[2]. وقال:" لوْ كانَ عِرْقاً قائماً بذات العبد لم يستحق المشاهدة"[3].

وقال ابن عطاء:" إن العبد قائم بين صفة[4] الرَّبِّ وبين الرَّبِّ، فإذا نظر إلى الصِّفات ظهرت العبودية، وَقُوِّم بنفسه[5] فبَانَ من العبد القَذْرة، والقَذْرةُ هلاك العبد. وإنْ نظر إلى الله؛ ظهرت الربوبية، وَغَلَبتْ، فَصَارَتْ العبودية مقهورة تحت الرُّبُوبيّة؛ والعَبد عبد الرَّبِّ. فإذا نظر العَبْد فلا يرى إلا الله من قبل، ومن بعدُ، ومن فوْق، ومن تحت؛ فهذه تُسَمَّى مشاهدة. فإذا نظر إلى الربوبية فلا تكون مشاهدة فكيف (ب)

---

من الوجوه؛ بمعنى أنه يرى عبوديته أو يشهد حظه فيها بسبب أن حالة المحو تنفي الإثبات؛ وحالة الإثبات لا تهيئ تشاهد الربوبية ولا تطلع عليها مخلوق أو تكاشفه بشيء من أسرارها؛ لأنها صحو لا محو فيها، والصحو بقاء، وقيام على النفس بالمراقبة، والنظر إليها بحيطة الوعي العادي لا حيطة الوعي الصوفي. الوعي الصوفي محو لا صحو فيه. أما تأكيد الفردية وإثبات الذات أو الشعور بها فليس هو من معطيات الوعي الصوفي بحال. من المؤكد أن هذا التأكيد للذات إنما هو خَلل من ظلال الوعي العادي لا الصوفي؛ هو من معطيات الفلسفة النظرية لا الحالة الشعورية. الصوفي يتلقى وعيه من غشية الفناء ولا يتلقاه من ظلال العقل التأملي النظري الاستدلالي بوجه من الوجوه. ومن أجل ذلك فهو كله شهود، وكله مكاشفة، وكله معاينة، وكله غيبة عن الحس والعقل والوعي والإدراك المحدود.

(2) وتبدو المكاشفة معاينة لصفات الله ومطالعة لها، من فضل الله مخصة بالمعاني دائماً ؛ لذلك فهي ألطف كما قال ابن عربي سالفاً من المشاهدة. في حين قد تبدو المشاهدة درجة أدنى منها مرتبة لأنها (أي المشاهدة) تحت حكم المكاشفة؛ فكل ما لا تستطيع الحكم عليه بالشهود محكوم عليه بالكشف، والعبارة مما تستقيم مفهوماً على شاكلة الذوق وإنْ بدا فيها اضطراب. واضطرابها - ولو فيما نراه نحن - هو في الترتيب فهنالك كما نلاحظ المشاهدة ثم المعاينة ثم المكاشفة؛ فهذه ثلاث أحوال من شأنها أن ترد على العبد المكاشف، لكن المعاينة فيما ليست درجة خاصّة بل هي حظ القلب من درجتي الشهود والكشف سواء؛ فالمشاهدة معاينة القلب أو إنْ شئت قلت: معاينة السر؛ وكذلك المكاشفة فهي حظ القلب من الكشف، فالمعاينة بَيْنَ بَيْن أي: تأخذ من المشاهدة كما تأخذ من المكاشفة.

(3) لاحظ قول النوري هنا:" المشاهدة حظ الملك صرفاً"؛ تجد تفضيل المشاهدة على المكاشفة، فكأن جماعة الجنيد وإخوانه يقولون بنقيض ما يقول به ابن عربي من تفضيل الكشف على الشهود، مع أن الغزالي تلميذ في التصوف للجنيد؛ والغزالي يقول بتفضيل الكشف على الشهود، وابن عربي يتفق معه لكأنه يُتابع منهجه في الكشف ومذهبه في الشهود.

(4) بالطبع؛ لو كان عرقاً قائماً بذات العبد لم يستحق المشاهدة، لأنه في حال يُقال له حال الفناء في التوحيد، ومادام العبد في حال الفناء تحقيقاً: حال مَنْ لا يشهد صفته بل يشهدها مغمورة بمَحْيها كما قال أبو القاسم فارس، فليس يصحُّ لجارحة أن تقوم فيه.

(4) (د): صفات. وفي (م) صفة.

(5) (د): نفسه. وفي (م) بنفسه، والقراءة الأخيرة هي الأصحّ.

العبودية[1]". وقال أبو علي الرَّوْذَبَارِيُّ:" الطريق بين الصِّفة والموصوف؛ فمن نظر إلى الصفة حُجِبَ، ومن نظر إلى المَوْصُوف ظَفِر"[2].

وقال الجنيد:" مَن لم يُعاين صفات الله أجْمَعْ: دقائقه ولطائفهُ؛ لم يُوَحِّد الله ولم يَعْرفه؛ فالطريق من داخل المعرفة "[3]. وقال النوري:" الفِرَارُ بالصفة حِرْمَانُ المُرِيد".

وقال الشِّبْلي:" المشاهدةُ مُعَايَنَةُ الموصُوف بعد مُعَاينةِ للصِّفات عند نَفْي العبودية ". وقال:" إذا عاين صفات الرَّبِّ عند الرَّبِّ؛ فهْيَ مكاشفة. وإذا عَايَنَ الربُ بالحق تلاشى السّر، فالقلب، فالعبد[4]؛ فهو المشاهدة ".

وقال:" إذا ظَهَرَ العَبْد عند العَبْد؛ فهو العبُوديّة. وإذا ظهرت صِفَاتُ الرَّبِّ عند العبد، تسمي الربُوبيّة. وإذا ظهرَ الرَّب تلاشى العَبْد فبقى الرَّبُ بالربوبية؛ فهو المشاهدة".

وقال الشبلي:" إن للهِ تِسعَةَ وتسعين اسماً؛ فمن عامَل الله بأسمائه ولم يظن به؛ فأرْجُوا[5] أنه يجد ما يَطْلُب؛ لأن المُرِيدَ من داخل الأسماء مع الأسماء "[7].

وقال الجنيد:" إن لله تِسعَةَ وتسعين اسماً؛ فمن أقرَّ بها فهو المُسْلِم، وَمَنْ عَرَفَها فهو المؤمن، ومن عَامَلَ الله بها فهو العَارِف، ومن عامل بها ولم يَسْكن إليها وَطَلَبَ المُسَمى فهو المُوَحِّد، وَلَهُ المُشَاهَدَةُ "[6].

وَقَالَ ابن عطاء:" رأيتُ بالغَدِ[7] الذي عَرَفته اليوم؛ فَمَنْ عَرَفَ الصفة فيَعْمَى، وَمَنْ عَرَفَ المَوْصُوف فيَرَى". وقال الشبلي:" رَأيت بالغَدِ[1] الذي رأيته اليوم، وَمَنْ لا

---

(3) (م): العبودية . وحرف (ب) مزيد. والمعنى فيما يتبدّي لنا مما تعطيه إشارة ابن عطاء هو أن العبودية نظر إلى الصفات فهي من أجل ذلك أولى أنْ لا تشاهد؛ بمعنى أن المشاهدة بهما الرب للمربوب. فإذا كان نظر العبد بالله أتيحت له المشاهدة، في حين ليست تتاح له المشاهدة لنظره إلى الصفات لا إلى مطالعة الذات، ثم لحيِّله من نفسه القيام عليها بالعبودية؛ والمطلوب الغيبة عن الحظ مطلقاً والفناء عنه بالكلية. وهو في إشارة بن عطاء : الاستقامة على بساط الشهود.

(2) في إشارة الرُّوذْبَارِيُّ: العبودية صفة العبد، ولكي يتحقق العبد بتلك الصفة يلزمه في الطريق مفاوز يقطعها بين الصفة والموصوف، فمن نظر إلى الصفة ولم يتجاوزها حُجب؛ لأنه في حالة فَرْق لا جَمْع فيه، فهو أولى أن لا يُشاهد، ومن نظر إلى الموصوف الواهب لهذه الصفة ظفر بالمشاهدة وتحقق بها، فهي ربوبية تولّت عبودية: مشهد من مشاهد البصيرة المفتوحة بكمال الشهود.

(5) العبارة من أنفاس الجنيد تجيء في غاية العمق والرمزية وإحاطة المعرفة بالله؛ فأنت لا تعرف الله حقيقة ما لم تدخل معه في طريقه، تعايشه وتلابسه وتتذوقه وتمضي فيه؛ فكأن معرفة الله لا تتيسر إلا من خلال ما يعرّفك الله إيّاه في طريقه، وما لم تعرف صفاته أجمع؛ ما يدق منها وما يلطف؛ فلست أنت بموحِّد حقيقة بسبب أنك لم تستقم بداية على الطريقة ولم تكن صادقاً في دخولها ولم تدعو الله بأسمائه الحسنى. ثم بسبب أنه بالحقيقة (لا يعرف الله إلا الله) وأنه من بعدُ لم يمنحك حظ المعرفة الاصطفائية، ولم يدخلك رحاب حضرته، ولم يخصصك بالمعرفة تطالع فيها وتكاشف إذْ لم تعاين صفات الله دقيقها ولطيفها. والسؤال هاهنا عن التوفيق.

(6) (د) : والقلب والعبد. وفي (م) فالقلب فالعبد. وأنت ترى في إشارة الشبلي ما يجعل المشاهدة أتمّ من المكاشفة، شأنه في ذلك شأن الجنيد: حديثٌ جارفٌ فياض عن حال الفناء التي لا يخلو صوفي من الحديث عنه لا لشيء إلا لأنه يُرادف التجربة الصوفية.

(7) (د) : فارجو. ومعنى الإشارة: أي أن المريد يكون بمن لم يزل إذا هو كان بأسماء الله داعياً، فوصفه في داخل الأسماء مع الأسماء.

(6) لا تكون المشاهدة هنا إلا لمن يطلب المسمي من وراء الاسم؛ وليس يطلبه ولا يسكن إليه سوى مَنْ يشهده فلا يغيب.

(2) (د) : الغد . وفي (م) بالغد.

مُشَاهَدة لهُ بالسِّرِّ فلا رؤية لهُ". وقال:" رأيتُ الغَدَ[2] بعَيْن الوجه مع التَّحيُّر الذي رأيته اليَوْم بعين السِّرِّ مع الحيرة". وقال النوري:" حَرَّمَ الله الرؤية بعَيْن الرؤية "[3].

وقال الرُّوذْبَارِيُّ:" لَوْ زَالَ عَنَّا رؤْيَتُهُ مَا عَبَدْنَاه "[5].

وقال أبو يزيد:" إنَّ لله عباداً لَوْ حُجِبُوا عن الله في الدنيا والآخرة طَرْفَة عَيْن لارتدُّوا "[4]. وقال الجنيد:" مَنْ كان أبعدُ فرؤيته أخفى، غداً[1] رؤية الوجه؛ لأنه لا حجاب (حاجب)[2] بين العِبَاد[3] وبين السَّيِّد.

---

(1) (د) : الغد . وفي (م) بالغد.

(2) (م) : رأيتُ الغدا. ولعلك تلاحظ التنوّع في المشاهد والتلوّن في تجارب هؤلاء السادة؛ كلٌّ يخرج العبارة حالاً من تقنيه الخاص ويلونها سراً بملاقه إذ ترتد الذائقة فيها إلى الحالة الروحية، وترتد الرؤية الشهودية إلى المنازلة والمعاناة؛ وتتحد العبارة ببطن التجربة كما تتحد المقولة بالفاعلية الذوقية، فيتحد الخطاب بتجربة صاحبه. وعلى مقدار اتساع هذه التجربة وعمقها وغزارة معارفها وتنوع الواردات عليها تأتي الإشارات والعبارات لتناق ذوقاً في عالم التجريب. وتلك طبيعة اللغة الصوفية: إحساس صادر عن شعور عميق؛ وخاص.

(3) إشارة النوري:"حَرَّمَ الله الرؤية بعين الرؤية"؛ تقطع بعدم رؤية الله بجارحة العين وتعطي من الوهلة الأولى تصوّر الصوفية للرؤية الإلهية أنها مستحيلة في الدنيا على الرغم من أن هنالك إشارات غيرها توحي برؤية الله في الدنيا غير أنها رؤية قلبيّة شهودية تتسق ومسلك الصوفية في الكشف والشهود. والنوري قرين الجنيد وهو يدين في مسألة الرؤية بما يدين به الجنيد، وعندهما ( النوري والجنيد) أن الرؤية لا تكون في الدنيا إلا بالقلب وليس للعبد حظ من رؤية الله في الدنيا سوى ما يقربه من لطفه وعنايته وتأييده ونصرته وحفظه. أما أن يراه بجارحة فلا :" حَرَّمَ الله الرؤية بعين الرؤية " كما قال النوري. وكل ما يقرّب العبد من الرّب في مثل هذه المسائل الدقيقة كالرؤية والمكاشفة والمشاهدة والمعاينة والمعرفة الإلهية واللذيّة معناه لدى القوم وبخاصة لدى النوري والجنيد هو اللطف الإلهي، والتأييد، والتوفيق؛ فلا يعرف الله على الحقيقة إلا الله. ومادامت معرفته على الحقيقة مستحيلة إذْ لا يعرفه سواه لأنه محجوب بالعزة رغم قربه بالعطف؛ فرؤيته على الحقيقة كذلك من أمحل المحالات. فلئن كان قريباً من عبده بالعطف والنصرة والتأييد وكل صفات الجمال وتجلياتها فهو محجوب بالعزة وممنوع بحجاب القهر والقدرة وسائر صفات الجلال عن أن يشهده شاهد ببصر محدود أو يراه رائي بجارحة محسوسة. هذا هو القانون الذي يسير عليه مسلك التشريع، ولكن مع هذا فقد نجد من الصوفية من يجوّز رؤية الله في الدنيا؛ ولكن بالشهود القلبي وبالكشف الذوقي وببصيرة الذوق والإيمان. ولقد كانت هنالك مساجلات بين السري السقطي والجنيد تدور كلها حول مسألة الرؤية القلبية والشهود المباشر سطرها الهجويري عنها في صفحتين من كشف المحجوب (راجع كشف المحجوب: ص 156- 157)، وطالعنا الجنيد بشيء منها في إشاراته الملغزة في كتاب الفناء؛ وكتاب الميثاق ( مخطوط ضمن رسائل في التوحيد رقم (134) توحيد؛ بمعهد المخطوطات العربية لوحة 58 ى؛ وراجع من كتاب الميثاق لوحة 55 ش؛ 60 ش وراجع كتابنا: التصوف السني: حال الفناء بين الجنيد والغزالي؛ ص 412 وما بعدها). وتتلون أحوالهم في مراقي الشهود وتجارب الكشف حتى قال الغزالي ناقلاً عن أحدهم في مشكاة الأنوار :" وأرباب البصائر ما رأوا شيئاً إلا رأوا الله معه. وربما زاد بعضهم فقال: ما رأيت شيئاً إلا رأيتُ الله قبله؛ لأن منهم من يرى الأشياء به، ومنهم من يرى الأشياء فيراه بالأشياء" (مشكاة الأنوار: ص 63) وعليه؛ يمكننا أن نستخرج من نص الغزالي معنى الوحدة؛ فإن الذي يرى الأشياء فيرى الله قبلها فشهده في وحدة شهود. أما الذي يرى الأشياء فيراه بالأشياء فذلك مشهد وحدة الوجود وهو مشهد كُلّ العارفين؛ فمثل هذا الشهود هو مسلك التحقيق: الرؤية فيه رؤية قلبية ببصر السّر. والشهود فيه لا يعتد بجارحة ولا يعترف بعين الرؤية ولا يطمح إلى شيء من تلك الظواهر البادية لكل ما يناله الحس. ومن هنا يجب أن نفسّر إشارات العارفين في مثل قول الرّوذباري:" لو زالَ عنا رؤيته ما عبدناه": فالمقصود فيها هو الرؤية القلبية والشهود المباشر بالبصيرة الإيمانية؛ وليس هنالك من تأويل قد ينسبها فيخرجها عن حظيرة الذوق والرؤية الشهودية.

(4) ليس معنى الردّة في إشارة أبي يزيد ردة بالمفهوم الشرعي المعروف، ولكن معناها ردة في قانون الطريق، أي: لارتدوا عن مراتب الشهود ودرجات التقريب، فهؤلاء العباد الذين أختصهم الله بخصوصية القربة ومراتب الشهود لا يحتجبون عنه تعالى طرفة عين لا في الدنيا ولا في الآخرة؛ لأنهم دائماً في معيته بعونه بشواهد اليقين مشاهدة قلبية ليس فيها حجاب ولا فيها مانع من موانع الرؤية عن مراقي الشهود. ولما أن سئل الجنيد : هل تحب أن ترى ربك؟! قال:" لا ! . فسئل لم ؟ فأجاب: لن موسى عليه السلام لما طلب أن يراه لم يره، وأن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يطلب ذلك مرة، ثم عقّب الجنيد على هذا التخريج الصوفي بالتأكد على أن آمالنا هي أكبر

واليَوْم رُؤْيَة السِّر؛ لأن الحِجَاب قائم، ورأى محمدٌ [4] صلى الله عليه وسلم بفؤادِهِ؛ لأن الحُجُبَ كانت هُنَاكَ حِجَابَيْن ".

وقال ذو النون: " رَاحَتِي حيْن أفتح بَصَرَ[5] السِّرّ إلى ذاته "[2].

وقال: " إن الله ليس بمَحْجُوب عن الخلق، ولكن رأى مَنْ نَظَر "[1].

---

الحجب التي تُبعدنا عن رؤية الله؛ لأن الإرادة النفسانية في عرف المحبة معصية، والمعصية حجاب حتى إذا ما تحددت المراد في هذه الدنيا تمّت المشاهدة، ومتى تمت المشاهدة لا تجد فرقاً بين هذه الدنيا والأخرى. وفي ضوء هذا التخريج تفهم إشارة أبي يزيد: " إنّ لله عباداً لو حجبوا عن الله تعالى في الدنيا والآخرة لارتدّوا "؛ ويحمل معناها على أنه تعالى يكرمهم بدوام المشاهدة ويحييهم أحياء بحياة المحبة؛ ومن كان متمتعاً بالمشاهدة ثم حُرم منها كان في قانون الطريق ولاشك كافراً (كشف المحجوب؛ ص 366) فالرؤيةُ هنا هنا مشاهدةٌ قلبيةٌ في الأساس. ومن عبارات سهل بن عبد الله الجامعة لأصول التوحيد:" ذاتُ الله موصوفة بالعلم غير مُدركة بالإحاطة ولا مرئية بالأبصار في دار الدنيا، وهي موجودة بحقائق الإيمان من غير حدّ ولا إحاطة ولا حلول، وتراه العيون في العقبى ظاهراً في ملكه وقدرته، قد حجب الخلق عن معرفة كنه ذاته ودلّهم عليه بآياته؛ والقلوب تعرفه والعقول لا تدركه؛ ينظر إليه المؤمنون بالأبصار من غير إحاطة ..." (اللمع: ص 132). على أن موضوع الرؤية قد لاق من الجدل بين الصوفية المتكلمين والفلاسفة أكثر مما ينبغي، ونحن فيما سيأتي من هوامش وتعليقات سنقوم بمناقشته، حسب ما ورد فيه من إشارات سنحت بها خواطر الصوفية، ولكننا هنا تجدر الملاحظة بأن الموضوع كله مثار في دائرة علم الكلام، ومدفوع من قبيل الصوفية كما لو كان شبهة أرادوا أن يدفعوها عن أنفسهم ويدرؤوا عنهم شبهة القول بها !. ومن المقرر في كتابات الصوفية الأُوَل أن رؤية الله تعالى بالأبصار في الدنيا مما أجمع الشيوخ على نفيها، بل زادوا أن الرؤية لا تكون أبداً - فضلاً عن الأبصار - بالقلوب إلا من جهة الإيقان؛ وقال الكلاباذي:" ولا نعلمُ أحداً من مشايخ هذه العصبة المعروفين منهم والمتحققين به، ولم تر في كتبهم، ولا مصنفاتهم ولا رسائلهم، ولا في الحكايات الصحيحة عنهم، ولا سمعنا ممن أدركنا منهم، زعم أن الله تعالى يُرى في الدنيا أو رآه أحد من الخلق؛ إلا طائفة لم يعرفوا بأعيانهم. بل زعم بعض الناس أن قوماً من الصوفية ادّعوها لأنفسهم، وقد أطبق المشايخ كلهم على تضليل من قال ذلك وتكذيب من ادّعاه، وصنّفوا في ذلك كتباً، منهم أبو سعيد الخراز، وللجنيد في تكذيب من ادّعاه وتضليله رسائل وكلام كثير. وأضاف الكلاباذي أنهم:" زعموا أن من ادعى ذلك فلم يعرف الله عز وجل، وهذه كتبهم تشهد على ذلك" ( التعرّف لمذهب أهل التصوف: ص 44). فهذا ما يقرره الكلاباذي ويصر على تقريره، وهو في إصراره لما يقرر يبدو وكأنه يريد أن يدفع شبهة عن المتصوفة وهي دعواهم برؤية الله:"... في الدنيا بالأبصار ولا بالقلوب إلا من جهة الإيقان "؛ فكأن مسألة الرؤية كانت مثار جدل كلامي أضل برمته إلى أذواق التصوف ومواجيده ثم اختلط الجدل الكلامي بمواجيد الصوفية فتناول كتابهم الأُوَل المسألة تناولاً كلامياً وتناسوا أذواقهم ومواجيدهم ومنهجهم في معالجة الموضوعات العقائدية الكبرى بمنهج غير منهج علم الكلام، وهذا عندي خطأ وقع فيه كتاب التصوف الأُوَل: خشيتهم من التصريح بحقائق التصوف كما هي عليه، وهي خشية تضاف إلى علم الكلام ولا تحسب من التصوف في شيء. ويذكر الهجويري أن الجنيد قال:" لو أن الله تعالى قال لي: شاهدني ! لأقولن له أنا: لا أشاهدك؛ لأن النظر العيني في عرف المحبة غيرٌ عن الله وشرك؛ والغيرُ يمنعني من النظر إليك، وحيث أني في هذه الدنيا طلبت أن أراك بغير واسطة عيني فكيف أستعمل هذه الواسطة في الدار الآخرة" (كشف المحجوب: ص366)؛ وواضح من قول الجنيد هنا: رفض الرؤية عن الله من وجهة نظر كلامية بحتة. إن للتصوف منهجه وقانونه الذي يختلف عن منهج المتكلمين أو الفلاسفة كل الاختلاف؛ فكل موضوع فيه من ثمّ ينبغي أن يعالج وفق هذا المنهج لا يشذ عليه؛ ولك أن تلحظ إشارة البسطامي هذه أو تقرأ إشارة ذي النون، وتتأملها جيداً لتراها آخر الأمر بعد التأمل ذوقاً كلياً لا تدع منهجاً آخر سوى الذوق يمضي فيها أو حتى يستوعبها، فهي لا تحتاج لمناقشة جدلية لإدراكها بل من المؤكد أن يتوافر في مدركها شرط التذوق على بصيرة.

(1) (د) : عدا. وفي (م) غداً رؤية الوجه. والإشارة فيها إلى الدار الآخرة.

(2) (م) : كلمة حجاب مكررة، ولعلها (خاصة).

(3) (د) : العبد. وفي (م) العباد.

(4) (م) : محمداً (صلى الله عليه وسلم) . وتلك هي أحوال الرؤية لدى الأولياء، وسنشير إليها تباعاً في حينها.

(5) (د) : بصر، وهو خطأ، وفي (م) بصر. لاحظ علاقة بصر السر وهو هنا مفتوح على ذات الله تعالى، أي: التوجه والتعلق.

وسُئل أبو يزيد (البسطامي)[2]:" هَلْ رأيتَ رَبَّكَ ؟!.
فقال:" لو حُجِبْتُ عنهُ لحظةً لمُتُّ "[3].

---

(1) ولكن :" رأى من نظر "؛ ليست الرؤية هنا هي الرؤية، وليس النظر هو النظر؛ لأن الذي يشهد أن الله ليس بمحجوب عن خلقه لا يرى في الحقيقة نفس الرؤية ولا ينظر نفس النظر، ولكنه يرى حين ينظر لمَّا أن يفتح بصر السر إلى ذاته. إنما قلوب العارفين لها عيون ترى ما لا يراه الناظرون. فنظرهم من ثمّ ليس هو النظر ورؤيتهم ليست هي الرؤية؛ لأن الرؤية أو النظر أحدهما أو كلاهما من الله وبالله خصوصية في مراتب الشهود القلبي. ولا يتبادر إلى الأذهان مطلقاً من مجمل إشارات العارفين أن الرؤيا الروحانية والمشاهدة تمثلان صورة الله تعالى كما يرتسم في العقل بالخيال بطريق الذاكرة أو شدة التأمل؛ فهنا تشبيهٌ محض ومنهجٌ فيما أشار الهجويري باطل في التحقيق. فلقد تقرر لدى الصوفية في صحة عقائدهم أن الله سبحانه ليس بمحدود حتى يشبهه الخيال أو يطلع على ذاته العقل؛ فكل ما أمكن كان مجانساً للعقل. والله تعالى ليس مجانساً لأي شيء، ولو أنه بالنسبة لقديم يكون الحادث أيًّا كان لطيفاً أو كثيفاً على السواء مجانساً للبعض بدون النظر إلى أضدادها. فالمشاهدة في الدنيا تشبه الرؤيا في الآخرة. ويروي الهجويري عن ذي النون قصة قال فيها إن ذا النون المصري قال:" رأيتُ مرة وأنا مسافر في مصر بعض الصبية يرمون الحجارة على شاب فسألتهم: ما الذي تطلبونه منه؟ فقالوا: إنه مجنون! فقلت: وكيف رأيتم جنونه ؟ فقالوا: إنه أدعى رؤية ربه: فالتفتُّ إلى الشاب وسألته: هل قلت ذلك أم يتقولون عليك؟ فقال: إني أقول إني لو لم أرَ ربي لحظة لكنت محجوباً، ومن كان محجوباً كان عاصياً (كشف المحجوب: ص367). فعلى مثل هذا المجاز تُحمل رؤية العارفين من المحققين، وليس مرادهم من الرؤية رؤية مقلة ولا جارحة ولا بصر مشهود.

(2) أبو يزيد بن طيفور بن عيسى سروشان البسطامي: كان جده سروشان مجوسياً فأسلم، وهو من أهل بسطام توفي سنة 261 هـ وقيل سنة 264 هـ (راجع ترجمته في: حلية الأولياء : جـ 10 ؛ ص35- 40، وأيضاً: طبقات الصوفية للسلمي: ص 67، وأيضاً: طبقات الشعراني جـ 1، ص 66). وكان لأبي يزيد ثلاثة أخوة : آدم، وطيفور، وعلي. وكلهم كانوا زهاداً وعباداً. إنما كان أبو يزيد أجلهم حالاً . وكانت له في طريق القوم نكت وإشارات عجيبة حتى قال ابن عربي عنه:" أنه القطب الغوث في زمانه". ومن حكمه التي جرت مجرى الأمثال في العقائد الصوفية؛ وهي دليل على تفردهم وامتيازهم بخصوصية الإبداع تفرداً وامتيازاً قد ينقطع معه النظير قوله: ليس العالم من يحفظ من كتاب الله فإذا نسي ما حفظ صار جاهلاً؛ بل العالم من يأخذ علمه من ربه أي وقت شاء بلا تحفظ ودرس. وهذا هو العلم الرباني". وليس من شك أن هذا العلم الرباني لهو هو الذي يعول عليه شيوخ الصوفية في تعزيز مقامات اليقين، فلا يزال اعتمادهم عليه من أول خطوات الطريق إلى أن يتم لهم الوصول بفضل الله، وهو هو العلم اللّدُني الكشفي؛ علم الفتوح يأتي من طريق الأذكار والأوراد لا من طريق النظر العقلي أو الدرس النظري، فهو وهبٌ على وهب لا كسب فيه ولا حيلة. ولقد قال أبو يزيد مشيراً إليه، بل وعليه يحمل قوله المشهور:" أخذتم علمكم ميتاً عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت"؛ ولما أن سئل: بأي شيء وجدتَ هذه المعرفة ؟ قال: ببطن جائع، وبدن عار" ( الرسالة القشيرية : ص395- 396). فالزهد في رغائب الدنيا أساس هذا العلم الرباني، وطلب الدنيا بوجه من الوجوه منافٍ لوجوده لدى من يطلبه خالصاً أو لدى من يدعيه، فكل رغبة في الدنيا هي في الحقيقة ضد هذا القصد وقد تتعارض معه من الوهلة الأولى. ومن أجل ذلك أكَّد الصوفية صادقين على العزوف عن الدنيا وشهواتها ورغباتها من أجل الفوز بما ينالونه قصداً في الآخرة، فجاهدوا نفوسهم وأهواءها حتى استقامت على الطريقة فتحقق لهم العلم الرباني من طريق الوهب والفتح والتحقيق. وأقوال أبو يزيد منشورة في كتب الطبقات ومفرقة في جميع مصنفات التصوف قديماً وحديثاً ولا يخلو كتاب كتب في هذا الفن العالي منها، وقد كتب عنه "بارتلد" مادة " بايزيد البسطامي" بدائرة المعارف الإسلامية: الترجمة العربية، المجلد الثالث، العدد الخامس؛ ص 331 . وجمع قاسم محمد عباس أعماله الكاملة تحت عنوان: أبو يزيد البسطامي؛ المجموعة الصوفية الكاملة، دار المدى، سورية، الطبعة الأولى سنة 2004م؛ هذا فضلاً عما كتبه قديماً ونشر المخطوطات الخاصة بالسَّهْلَجي وسبط ابن الجوزي وغيرهما، وقام بتحقيقها الدكتور عبد الرحمن بدوي في شطحات الصوفية.

(3) مما يُروى عن أبي يزيد أن حاله كانت عظيم الخطر؛ سواء كانت في مسألة الرؤية أو في غيرها من مسائل المتصوفة. كانت هذه الحال هي التي تقوده وليس هو الذي يقودها. وعرف عنه أنه كان في حالة فناء دائم لا يستيقظ منه ولا يفيق، أو لئن شئت قلت حالة سكر دائمة. وكان في غيبة مستمرة لا يصحو منها إلا في أوقات الصلاة، ويُروى في صدد مسألة الرؤية مما ذكره ابن خميس في "المناقب" أنه قال:" كان عندي شاب صغير ملازمٍ للخلوة؛ فقلت له: هل رأيت أبا يزيد ؟ قال: لا. فتركته أياماً وأعدتُ عليه القول: هل رأيت أبا يزيد ؟ قال: لا. فلما أكثرت عليه قال: رأيتُ الله فأغناني عن رؤية أبي يزيد !!. قال : فكررت عليه القول وهو على هذا لا يزيد (رأيتُ الله فأغناني عن رؤية أبي يزيد!)؛ فغاظني فقلت: لو رأيتَ أبا يزيد مرة كان أنفع لك من رؤية الله سبعين مرة؛ فقال: قُم بنا إليه. فخرجنا نطالب أبا يزيد، وإذا به قد خرج من النهر وفروته مقلوبة على كتفه. فلما رآه الشاب صاح ومات، فقلت لأبي

وسُئل علي بن أبي طالب رضي الله عنه:" تَعْبُدَ مَنْ تَرى أوْ لا مَنْ تَرَى؟ فقال:" أعبد من أرى لا رؤيةَ عَين؛ ولكن رُؤيةَ القلب بمشاهَدة الإيمان "(1).

يزيد: ما هذا؟! فإنه ذكر أنه يرى الله وما مات؛ يراك فيموت؟! فقال: نعم! كان يرى الله على قدر حاله، فلما نظر إليّ رأى الله على قدر حالي؛ فلم يحتمل فمات. قال الراوي: ثم داريناه فغسلناه وكفناه، وصلى عليه ودفنه وبكى" (سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان، نشرة عبد الرحمن بدوي، ضمن شطحات الصوفية؛ ص 213)، وأبو يزيد نفسه هو القائل: " للخلق أحوالٌ ولا حَالَ للعارف؛ لأنه مُحيت رسومه فلا يشاهد في يقظته ونومه غير الله تعالى" (سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان؛ ص 212)؛ لكن نيكولسون يورد نفس المقولة باختلاف الألفاظ لتدليل على حال الفناء الصوفي عند أبي يزيد:" للخلق أحوالٌ ولا حَالَ للعارف؛ لأنه مُحِيَتْ رسومه وفنيت هُويَّة بهوية غيره، وغُيِّبت آثاره بآثار غيره" (في التصوف الإسلامي وتاريخه، وترجمة أبو العلا عفيفي؛ ص 75؛ وراجع من نفس الكتاب ما كتبه نيكولسون في موضوع الرؤية، وفيما يخص رواية السري السقطي في رؤية الله (رب العزة)، ص 164)؛ وأقوال البسطامي في الشطح والفناء والرؤية والكشف والمشاهدة عديدة، فضلاً عن كونها عميقة الشعور غزيرة العاطفة والوجدان قد أحصاها (السَّهْلَجي في كتاب:" النور من كلمات أبي طيفور"؛ منشورضمن شطحات الصوفية، ص 149 وما بعدها)؛ وإنما ذكرنا مثل هذه الراويات عن أبي يزيد ليتبيّن لنا مدى اختلاف الصوفية فيما بينهم في مسألة رؤية الله سبحانه وتعالى في الدنيا والآخرة. فأقوالُ البسطامي تؤكد رؤية الله في الدنيا قبل الآخرة؛ فلئن كان الصوفية فيما بينهم مختلفون في مسألة الرؤية منهم من يجوّزها في الدنيا ومنهم من ينفيها؛ فلأنها كانت من الموضوعات المهمة التي آثارها متصوفة بغداد على وجه الخصوص كالحارث بن أسد المحاسبي (ت 243هـ) وأبي القاسم الجنيد (ت297هـ) وأبي حمزة الصوفي (ت 289هـ) وأبي بكر بن إسحاق السراج (ت 286هـ) وأبي الحسن سري السقطي (ت 253هـ): هل من الجائز رؤية الله في الآخرة؟ في مقابل عدم رؤيته مطلقاً في اليوم الآخر كما تقرر ذلك في علم الكلام وبخاصة المعتزلة الذين نفوا رؤية الله يوم القيامة، وأوّلوا الآية القرآنية :"وجوه يومئذ ناضرة . إلى ربها ناظرة"، قالوا بمعنى أنها منتظرة جزاء الله وثوابه للمحسنين لا بالمعنى الشائع للرؤية واعتبارها نظراً حسياً بالجارحة إلى الله تعالى؛ فكما لا تدركه الأبصار في الدنيا وهو يدرك الأبصار جميعاً، فكذلك الشأن في الآخرة لا تدركه الأبصار، الأمر الذي جعل المعتزلة يحمون منهجهم العقلي على التأويل، ومن ثمّ كان مما يناقض العقل عندهم أن يتصوروا رؤية الله في الآخرة، أو يجوّزوها ( راجع مسألة الرؤية؛ الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام: الفصل الخاص بجواز رؤية الباري عقلاً ووجوبها سمعاً؛ ص 356 وما بعدها، وأيضاً الفخر الرازي: الأربعون في أصول الدين، جـ1 ص 277) . أما الصوفية فشأن الرؤية لديهم مختلف عنه في علم الكلام؛ بسبب اختلاف الذائقة الروحية عن النظر العقلي الاستدلالي منهجاً في البحث وخصوصية للطريق، واختلاف المنهج عند كل من علماء الكلام والمتصوفة يعني اختلاف المفهوم من ورائه، ومن ثم فالرؤية عند الصوفية يعنون بها رؤية القلب والشهود المباشر لله تعالى في الدنيا، وبالأبصار في الآخرة، وربما أخذ التصور الصوفي لمسألة الرؤية ذوقاً على منهجهم فعدوها علامة كشف ومشاهدة لأفضال الإلوهية في الدنيا للبقاء في حضرة القرب: يسمع الصوفي صوت الحق يناجيه من أعمق أعماق قلبه وضميره، ويرى فيوضاته وعطاياه في عموم ما يشهد ويتذوق وفي شمول ما يلفظ ويقول: رؤية قلب، ومشهد ذوق، وكشف تحقيق وعرفان؛ وليست هي برؤية عيان ( الشعراني: اليواقيت والجواهر جـ1ص119. ود. أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام الصفحات: 94، 95، 92، 194، 132، 138). فليست الرؤية معاينة بعين الرؤية، أي بالجارحة البصرية لا .. لأن الأبصار ليس لها سوى رؤية المرئيات، بل كلمة "المعاينة" التي يستخدمها الصوفية هنا لها مدلول آخر يختلف عن مدلولها البادي في ظاهرها اللفظي؛ فهي تعني مشاهدة بالبصيرة: المعاينة معاينة قلب، والشهود شهود ذوق وبصيرة، والكشف كشف تحقيق . ولقد فسر أبو علي الرُّوذْبَاريّ صراحة معنى المشاهدة والمكاشفة والمعاينة فقال:" المشاهدة للقلوب، والمكاشفة للأسرار، والمعاينة للبصائر، والمرئيات للأبصار" (الرسالة القشيرية، بتحقيق د. عبد الحليم محمود، ود. محمود بن الشريف، ص 119). المشاهدة للقلوب؛ لأنها ترى كما يرى البصر المحسوس؛ وزيادة. والمكاشفة للأسرار؛ لأنها تطالع عالم الغيب وتفيض عليها المعارف من لدنه متوالية ومتدافعة. والمعاينة للبصائر؛ لأنها تَشْهَد كُلّ العارفين من المحققين.

(1) ما أجاب به الإمام علي بن أبي طالب هو معتمد الصوفية في الرؤية من الوهلة الأولى. وعليه؛ فكل ما يقوله الصوفية في مسألة الرؤية يراد منه رؤية القلب بمشاهدة الإيمان كما أجاب الإمام علي كرم الله وجهه، وهذه الرؤية تخضع للحال التي يجده الصوفي في قلبه، أي تخضع للتجربة الروحية ومقاساة الشعور فيها، ومعاناة صاحبها بما يلاحقه إزائها مما ليس يمكن أن يتصوّر، سواء؛ هذا مع قلة التعبير عن هذا التصور أو عدمه. فليس في الأمر ما يجيز الرؤية البَصَرية للصوفي في الدنيا سوى ما يجيزه الذوق لديهم ولا ينفيه، وسوى ما تؤكده التجربة عندهم ولا تشكك فيه. ومن هنا توالت إشاراتهم رامزة ولاغزة فكان أن قال الشبلي:" لم أرَ شيئاً قط إلا الله "؛ يعني أنه في حال غلبة الحب وشدة المشاهدة لم يرَ شيئاً إلا الله، وذلك حين يرى الفعل بعين بصره ويشاهد الفاعل بعين بصيرته؛

## وسُئل الجنيد:" هل عَاينت أوْ شَاهَدْتَ ؟! فقال[1]:" لوْ عَاينت لتَزَنْدَقْتُ، ولو شَاهَدْتُ لتَحيَّرْتُ؛ ولكن حيرةٌ في تيهٍ وَتَيْهٍ في حِيرةٍ "[2].

= لأنه غاية الكرامة وأفضل النِعَم، ولا يجوز أن يكون ذلك إلا في أفضل مكان تماماً كما لا يجوز أن يرى الباقي في الدنيا الفانية؛ لأن رؤيته تعالى هي" الزيادة": أفضل النعم ما دامت الدنيا هي في الأصل دار فناء والآخرة دار بقاء. غير أنه تعالى يُرى بالأبصار في الآخرة فقط. وأنه يراه المؤمنون دون الكافرين؛ لأن ذلك كرامة من الله؛ لقوله تعالى:" للذين أحسنوا الحسنى وزيادة" (يونس: آية 26). ثم يرى الكلاباذي إنهم لو أعطوا في الدنيا أفضل النعم لم يكن بين الدنيا الفانية والجنة الباقية كبير فرق، ولما منع الله كليمه موسى عليه السلام، من رؤيته، كان من هو دونه أحرى في رأي الكلاباذي بالمنع. وبهذا المنطق، فكأنما الرؤية مستحيلة في الدنيا حتى على الأنبياء، فكيف يكون حال مَنْ هو دونهم؟! ( التَّعَرُّف لمذهب أهل التصوف: ص 57 - 58).

ونحن نلاحظ على رأي القشيري ورأي الكلاباذي أن هنالك دَفْعاً في منطق الصياغة لا يمتُّ إلى التصوف بصلة ولكنه يمت إلى علم الكلام بنسب كبير؛ لكأنهم كانوا يخشون على أنفسهم من التصريح القاطع بإمكان هذه الرؤية في الدنيا على جهة الكرامة للأولياء فينحون في دفعهم منحي علم الكلام ويدفعون عن أنفسهم تهمةً لم يرتكبوها ولم يقولوا بها، بل الغالب في دفع تلك الحجج هو

---

فهو مع الله رؤية بصيرة. وقد سبقت الإشارة إلى قول محمد بن واسع:" ما رأيتُ شيئاً قط إلا ورأيت الله فيه" (كشف المحجوب: ص 365). وإنَّا من بعدُ لنميل في مسألة الرؤية إلى هذه الوجهة من النظر، وهي وجهة الصوفية في توجهاتهم الروحية: رؤية الله لدى القوم في الدنيا فضلاً عن الآخرة رؤيةٌ قلبيةٌ بمشاهدة نور الايمان.

(1) (م) : قال. وفي (د) أيضاً. وهناك في الأصل ( أصل المخطوطة) آخر هذه اللوحة، توجد تعليقات هامشية كتبت بخط صغير، لكنها ليست من الوضوح بحيث يمكن قرأتها (لوحة 11 ى).

(2) مسألة الرؤية : مرة أخرى نلحظها في قول الجنيد تعني أن الله لا يرى بجارحة بصرية ولكن بشهود قلبي:" رؤية القلب بمشاهدة الإيمان" كما أشار الإمام علي رضي الله عنه. حتى إذا ما كنا قد بيَّنا في الهامش السابق أن الصوفية فيما بينهم مختلفون في مسألة الرؤية، منهم من يجيزها في الدنيا والآخرة كما قال أبو يزيد البسطامي فيما تقدم:" لو حُجِبْتُ عنه لحظة لَمُتُّ"؛ ومنهم من ينفيها في الدنيا ويثبتها في الآخرة؛ فإنَّا هنا لنلاحظ أن للجنيد موقفاً واضحاً وصريحاً في الرؤية قائم على الشهود المباشر بالقلب، لكن هذا الموقف لا يعني أنه صريح الدلالة لرؤية الله في الدنيا، إذ كان موقفاً معنوياً روحياً محضاً؛ إلا أن يكون معنى الرؤية هنا شهوداً قلبياً محضاً ولا مزيد. وليس أدل على ذلك من أن رجلاً قال للجنيد رضي الله عنه:" يا أبا القاسم هل رأيتم ربكم حين عبدتموه أم اعتقدتم الوصول إليه بقلوبكم؟!". هذا هو سؤال السائل للجنيد وعلينا أن ننتبه للإجابة؛ فلسوف يرى القارئ مراعاة الجنيد لنفي اللفظ الكلامي الذي كان سائداً يومها فيما يتصل برؤية الله، كما ذكرنا في السابق، وستكون الإجابة قاطعة مانعة لأي محاولة تخلط بين منهج الذوق والشهود من جهة ومنهج الجدل العقلي من جهة أخري، وستكشف إجابة الجنيد عن السؤال المذكور عن بعد نظر وإحاطة بالمباحث الكلامية على عصره مما قد لا يتوافر عند أحد غيره من صوفية زمانه. قال الجنيد:" أيها السائل: ما كنا لنعبُدَ رباً لا نراه، وما كنا بالذي تراه أعيننا فنشبهه، وما كنا بالتي نجهله فلا نزهه؛ فقال الرجل: فكيف رأيتموه ؟! فقال له: الكيفية معلومة في حق البشر، مجهولة في حق الرَّبِّ. لن تراه الأبصار في هذه الدار بمشاهدة العيان، ولكن تعرفه القلوب بحقائق الإيمان؛ ثمَّ تترقي من المعرفة إلى الرؤية بمشاهدة نور الامتنان " (ابن عجيبة الحسني: إيقاظ الهمم في شرح الحكم؛ ص 502). ونور الامتنان محض فضل ومحض عطاء؛ وتوفيق.

هذا قول صريح في عدم جواز رؤية الله بالأبصار في الدنيا؛ ومع ذلك فهو قول صريح أيضاً في وجوبها في الدنيا بمشاهدة قلبية تتأتى بنور الشهود المعرفي ونور الامتنان الإلهي على اصطلاح القوم ومذاقاتهم البصيرية. ولقد سبقت الإشارة إلى أننا قلنا في الهامش السابق إن الصوفية مختلفون فيما بينهم فمنهم من يجوّز رؤية الله في الدنيا ومنهم من ينفيها؛ فإنما أردنا بذلك طرح مسألة الرؤية كما طرحها القشيري من قبل من منطلق كونها كرامة لدى الأولياء، وقننتْ سمتها الجنيد بـ " مشاهدة نور الامتنان". طرح القشيري السؤال نفسه في صراحة بالغة أيضاً وفي تحديد لا لبس فيه قائلاً :" فإن قيل فهل تجوز رؤية الله تعالى في الدنيا بالأبصار على جهة الكرامة؟ فالجواب عنه: أن الأقوى فيه أنه لا يجوز، لحصول الإجماع عليه ". هذه واحدة، وهي القاطعة المانعة أنه لا يجوز خرق إجماع المسلمين فيها؛ كونه تعالى لا يُرى بالأبصار في هذه الدار.

ثم يقول القشيري في الثانية:" ولقد سمعت الإمام أبا بكر بن فورك رضي الله عنه يروي عن أبي موسى الأشعري أنه قال: في ذلك قولان، وذلك في كتاب (الرؤية الكبير) (الرسالة القشيرية: ص 360). ومادام في الأمر قولان فإن معنى هذا أن من الصوفية من يجيز هذه الرؤية في الدنيا ومنهم من لا يجيزها؛ والأقوى فيها نفي جوازها في الدنيا. وكما رجَّح القشيري النفي على الإثبات رجَّحه الكلاباذي في التعرُّف حيث قال بإجماع الصوفية على أنه تعالى لا يرى في الدنيا بالأبصار ولا بالقلوب إلا من جهة الإيقان؛ =

تأثير المتكلمين على أذواق المتصوفة، تأثيراً نلمح فيه الخشية تقيةً من التصريح، وكان الأحرى بهم أن يكونوا صُرّحاء في غير مواربة، وأن يطلقوها كما أطلقها البسطامي دالةً على ذوق الطريق عاملة فيه وفاعلة؛ فكما أنهم جوّزوا لأنفسهم أن ينقلوا كلماته وإشاراته؛ فكذلك كان حقيقاً بهم أن يقولوها صريحة لا ضمناً : نعم ! يُرى الله تعالى في الدنيا رؤية قلوب ببصيرة الإيمان.

عندي أن الهجويري كان قاطع الرأي في هذه المسألة بخلاف القشيري والكلاباذي فقد ذكر في "كشف المحجوب" حيث كان يتحدّث عن التوحيد عند الصوفية عبارة جاء فيها :" ... وإن التشبيه غير مقبول في حقه (تعالى)، وإن المقابلة والمواجهة لا تطيقان على جنابه، وإن أولياءه يتمتعون بمشاهدته في هذه الدنيا " (كشف المحجوب: ص 333)، ومعنى عبارة الهجويري أن الله تعالى يراه أهل الجنة في الآخرة، ويشهده أولياءه في هذه الدنيا؛ ولكن هذا الشهود شهود قلب وبصيرة لا شهود عين ومقلة وجارحة.

إن منهج الصوفية حتماً ليقضي بهذا الشهود. ويا لصراحة البسطامي التي لم يحابي فيها ولم يُماري. قال أبو يزيد البسطامي: " رأيتُ الله في المنام، فقلت: كيف الطريق إليك ؟ قال: إذا انقطعتَ عن نفسك وصلت " (عبد الرحمن جامي: نفحات الأنس من حضرة القدس؛ ضمن كتاب شطحات الصوفية؛ ص 217)، ولكن القشيري يرويها باختلاف اللفظ الذي لا يدل على اختلاف المعنى لا في قليل ولا في كثير حيث قال:" وروي عن أبي يزيد البسطامي أنه قال:" رأيتُ ربي عز وجل في المنام؛ فقلت: كيف الطريق إليك ؟ فقال: أترك نفسك وتعالَ " (الرسالة القشيرية؛ ص369)؛ البسطامي كان صريحاً وفياً لتصوفه ولمشاهدِه الرّوحانيّة فلم يوارب ولم يداري في حين داري القشيري فوضع في اعتباره الإجماع، وداري الكلاباذي فصاغ الفكرة صياغات كلامية بعيدةً عن دلالة الذوق الصوفي؛ وحتى الجنيد لم تستثنه من تلك المداراة ! فلم يكن قاطعاً فاصلاً لما أن قال للسائل: ما كُنّا لنعبد ربّاً لا نراه !.

نعم ..! قُلها صريحة؛ أنه سبحانه يُرى بعيون قلوب العارفين؛ ولكن الجنيد كإمام مسئول متمكن في عالم الشواهد الروحية لم يكن كأبي يزيد من أصحاب الاستهلال والاصطلام، فقال كلمته وهو يعرف ما يقول: لن تراه الأبصار في هذه الدار بمشاهدة العيان ولكن تعرفه القلوب بحقائق الإيمان، ثم تترقي من المعرفة إلى الرؤية بمشاهدة نور الامتنان.

وشَرْحُ هذه العبارة وحدها يحتاج إلى صفحات؛ فإن مشاهدة نور الامتنان هذه لهي الكرامة التي يهبها الله لأوليائه في الدنيا : الرؤية التي ينفتح فيها "بصر السر إلى ذاته"؛ فيشهد فيها العارف ما يعز ويندر شهوده لغيره. غير أنه شهود كما قال يتضمّن "حيرةً في تيه وتيهاً في حيرة" بسبب أن المشاهدة تُحيِّر، ولأن المشاهدة توجب الحيرة وبخاصة لو أطلق المشاهد من لوعة المحبة المحرقة. وموضوع الحيرة هو الذات والصفات؛ وهي على نوعين: حيرة في الذات، وحيرة في الصفات. أما الأولى فيمكن تسميتها بحيرة الجهالة والشك؛ وهي كفر وشرك؛ لأن العارف لا يمكنه أن يشك أبداً في وجود الذات الإلهية. وأما الحيرة الثانية؛ فهي حيرة المعرفة والتوحيد، بمعنى أن صفات الله تعالى بعيدةٌ عن تصور العقول، فالحيرة ها هنا توحيد أو هي ثمرة التوحيد والمعرفة.

وفي هذا المعنى كان الشبلي يصرخ فيقول:" يا دليل المتحيرين زدني فيك تحيراً "!؛ وكان وَصْفُ المعرفة "بدوام الحيرة"؛ فهو في البداية أثبت وجود الله سبحانه وكمال صفاته ووضّح أنه هو مقصد الناس، مجيب الدعوات، وأنه ليس للمتحيرين تحيراً إلا فيه، إذْ ذاك طلب زيادة الحيرة منه، أي زيادة المعرفة؛ ولأن كل من أزدادت حيرته في مشاهدة الله ارتفعت درجته؛ أي: ارتفعت معرفته بالله (كشف المحجوب: ص305 و 414). وإذا اتصلت الحيرة بالمعرفة اتصلت في الوقت نفسه بالفناء في التوحيد؛ ولمحمد بن واسع إشارة يقول فيها:" مَنْ عرف الله قلّ كلامه ودام تحيُّره"؛ وتعليل ذلك أن الأشياء التي ليست قريبة من العقول وبعيدة عن تصور الإدراك المحدود، لا يمكن معرفتها بدون الحيرة. والتحيُّر ليس يأتي إلاّ بعد مقاساة التجربة (= الفناء في التوحيد) وإلاّ بعد التخلق بالأسماء الإلهية؛ ولأن المشاهدات، والكشوفات، والفتوحات، واللطائف، وكل رقائق الأولياء ودقائقهم ليست تحصل إلا في حال الفناء؛ في بطن التجربة، في التيه الروحي، وموالاة الواحد حقاً وقصداً. ولنتذكر قول الجنيد السالف فنستبصر عن قُرب معنى هذا الكلام:" إن لله تسعة وتسعين اسماً، فمن أقرّ بها فهو المسلم، ومن عرفها فهو المؤمن، ومن عامل الله بها فهو العارف، ومن عامل بها ولم يسكن إليها، وطلب المسمى فهو المؤحِّد، وله المشاهدة ": له المشاهدة من جزاء مجاهدته فيما عامل وفيما لم يسكن إلى ما عامل.

## (5) سِرُّ العلم[1]:

(1) للصوفية تخريجات لسرّ العلم على اختلاف منازعهم ومذاهبهم وتوجهاتهم الروحية؛ من ذلك ما أشار إليه أبو المعالي صدر الدين القونوي حيث قال:" سر العلم هو معرفة وحدته في مرتبة الغيب، فيطلع المشاهد الموصوف بالعلم بعد المشاهدة بنور ربه على العلم، ومرتبة وحدته، فيدرك بهذا التجلي النوري العلمي من الحقائق المجرّدة ما شاء الحق سبحانه أن يريه منها، مما هي في مرتبته أو تحت حيطته، ومنه البوارق التي تُذكِرُ بها بعض مقاصد القرآن الكريم ووحدة هذه المقاصد في أم القرآن ( إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب الحديثة؛ القاهرة سنة 1969م؛ ص 158 وراجع دراسة للمحقق بعنوان" الإنسان وفهم القرآن"، ص 27- 48) وتوسّعوا في العلم توسعاً شديداً وحثوا على طلبه ومذاكرته وبذل كل نفيس في سبيله، وقارنوا بينه وبين

قال الجُنَيْد:" العِلْمُ أنْ تُدْرِكَ قَدْرَكَ بِذَاتِهِ "[1].

وقال:" مَنْ عَرَفَ قَدْرَ نَفْسِهِ هَانَتْ عَلَيْه العُبُودِيَّة "[2]. وقال ابن عطاء:" العِلْمُ أربعة: عِلْمُ المعرفة، وَعِلْمُ العِبَادة، وَعِلْمُ العبُودِيَّة، وَعلْمُ الخِدْمَة "[1].

---

المعرفة وفي أيها أخفي وأدق: العلم أو المعرفة؟ واختلفوا في مسألة العلم بالله: هل هي الأحق بالشرف أم المعرفة به؟ ففي حين يفضل بعضهم المعرفة على العلم، يفضل البعض الآخر وخاصة ابن عربي وتلاميذه العلم على المعرفة. ومن هنا كان أصل العلم في الاصطلاح الفني لدي الصوفية هو:" ميراث العمل الشرعي بالتصفية والتذكية في السير بالظاهر"؛ ولهذا العلم صورة ودرجة. أما الصورة ففي البدايات والأبواب والمعاملات والأخلاق والأصول. وأما الدرجة؛ ففي الأحوال والولايات والحقائق والنهايات. وعليه؛ فصورة العلم في البدايات هي: العلم الشرعي الحاصل بالاستفاضة والتواتر. وفي الأبواب: العلم العقلي الحاصل بالاستدلال. وفي المعاملات: علم الطريقة الحاصل بالرعاية والمراقبة من علوم التوكل والتفويض والتسليم ونظائرها. وفي الأخلاق: علم آفات النفس ورذائلها، وكمالاتها وفضائلها، يُضاف إلى ذلك علم التخلية والتحلية. وفي الأصول علم اليقين ومعرفة آداب الحضرة والسلوك. أما درجته في الأحوال: علمٌ لَدُنّي وهي، يبصر بدقائق الأحوال، وذنوب مفاسدها، وتصحيحها بتعريفه أحكامها وخواصها. وفي الولايات: الفناء عن علمه والاتصاف بعلم الحق. وفي الحقائق : دوام المعاينة وهو المسمي "عين اليقين"؛ على ما هي عليه. وفي النهايات: شهود الحق ذاته بذاته وهو المسمي "حق اليقين"، فيكون كمال مقام الإحسان (القاشاني: اصطلاحات الصوفية؛ ص 132). وباجتماع هذه المفاهيم لأصل العلم في الاصطلاح الفني لدي المتصوفة يمكن أن يكون علم التصوف - وهو هنا المقصود بكل هذه التوضيحات السابقة - من الأهمية بمكان بحيث يجيء ضرورة لطلابه الحريصين عليه والقادرين على تلقيه والذود عنه ضد سواء. ليس هذا فقط ولكن أيضاً في ضرورة تعلمه والصعود إلى مراقيه وبلوغ درجته في الأحوال والولايات والحقائق والنهايات ما من شأنه أن يعطي القارئ لأول وهلة أهمية اعتبار العلم أشرف في هذه الحالة من المعرفة. غير أن أوائل الصوفية المحققين جعلوا العلم الحقيقي بالإضافة إلى الله تعالى وحده؛ لأنه هو وحده الموجود وما سواه عَدَم. فالله موصوف بالعلم، أما الإنسان فإذا اتصف بالعلم فبالمجاز. ولن يكون الإنسان عارفاً على الحقيقة ما لم يقوده علمه إلى الإقرار بالعجز عن معرفة الله؛ والعجز يشير ضمناً إلى حالة موجودة ليست معدومة فبالإمكان معرفة الله فيما لو تمّ تأهيل المرء وتهيئته لها عن طريق العلم. ومن أجل ذلك قال الجنيد لما أن سئل عن المعرفة:" المعرفة وجود جهلك عند قيام علمه"؛ فلما قيل له: زدنا، قال هو العارف وهو المعروف، والإشارة في "هو" إلى الله الذي هو العارف وهو المعروف، والمعني الذي يحتمله تأويلها هو أن وجود الجهل بالله في الإنسان صفة ذاتية موجود على الأصالة؛ فما عرفه من هذه الحيثية ولكن عَرّفه فكيف عَرّفه؟ عَرّفه بالله ومن طريق الله فإذا قال إنك جاهل به من حيث ذاتك؛ أي من حيث أنت فمعناه إنك عرفته من حيث هو، ولذلك قالت الملائكة:" سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا"؛ فكل معرفة في سبيل الله تُرد إلى فضل الله ليس للإنسان فيها مدخل. وفي إطار تفضيل المعرفة على العلم قال سهل بن عبد الله:"المعرفة هي المعرفة بالجهل"؛ أي إقرار الجهل كصفة ذاتية للإنسان، وإضافة المعرفة له من الله لا من حيث ذاتيته، وقال أيضاً:" العلم يثبت بالمعرفة، والعقل يثبت بالعلم، وأما المعرفة فإنها تثبت بذاتها" (الكلاباذي: التعرف؛ ص 66) وتثبت المعرفة بذاتها؛ لأنها من إفاضة الله على ذات العارف، بمعني أن الله تعالي إذا عرّف عبداً نفسه فعرف الله بتعرّفه إليه؛ أحدث له بعد ذلك علماً. فأدرك العلم بالمعرفة وقام العقل فيه بالعلم الذي أحدثه فيه. فالمعرفة أشرف على هذا من العلم وسابقة عليه وأدق منه وأخفي والعلم تابع لها ومنقاد. ولذلك قيل:" تبيُّن الأشياء على الظاهر علم، وتبيُّنها على استكشاف بواطنها معرفة" وقال أحد الصوفية:" أباح العلم للعامة وخصّ أولياءه بالمعرفة". وفي المقابل لا نعدم من الصوفية الأوَل من يفضل العلم على المعرفة ويعكس نظرة سهل لينضم إلى وجهة نظر الصوفية الفلاسفة فها هو أبو سعيد الخراز يقول:" المعرفة بالله هي علم الطلب لله من قبل الوجود له، والعلم بالله هو بعد الوجود، فالعلم بالله أخفي وأدق من المعرفة بالله. ومثله أبو بكر الوراق يقول:" المعرفة معرفة الأشياء بصورها وسماتها، والعلم علم الأشياء بحقائقها (التعرف، 67)؛ فالعلم هنا سابق على المعرفة، والمعرفة مؤكد له. والله موصوف بالعلم غير موصوف بالعرفان!.

(1) العلم أن تدرك قَدْرك بذاته، وهو أن تعلم ألا قدر لك بغيره، وأن علمك من ذاتك إنْ هو إلا جهل ليس فيه حقيقة.

(2) من عَرَف قدر نفسه هانتْ عليه العبودية؛ حين يأخذ منصفاً حق الله منها، بمعني من عرف نفسه عرف ربه كما تؤكده ظلال الحديث المروي عن سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فمتى عرف المرء ربه، وأنه سبحانه القاهر عرف نفسه بأنه المقهور بالقهر الإلهي. ويقتدر معرفته أن وجوده متوقف على الله، وعدمه يجيء في مصيره إلى الله، وحركته وسكونه بقدرته تعالي تهون عليه العبودية فلا يجد فيما يأتيه إزاءها مشقة ولا عنت، فيعلم أنه عبد مكلف وليس عليه إلا أن يحترم مجري قضاء الله فيه؛ ثم من عرف أن نفسه فانية عرف أن ربه باق أبداً. فالفناء يحيط بعمل العقل البشري وكل الصفات الإنسانية، والبقاء صفة إلهية ليس يطلح

وقال النوري:" العِلم علمان: داعي ومُدَّعي "[2]. وقال الشبلي:" العِلمُ وَاحِدٌ : أن تَعْلم نفسك بنائها "[1]. وقال الرُّوذْبَاريُّ:" العلمُ سمة العَبد والجهل سمة العدُوِّ"[2].

---

الإنسان في الحصول عليها. ومن لم يدرك أن معرفة النفس أصل العبودية تدور في فلكها حضوراً وغياباً، لم يعد يدرك تباعاً أن الرضا عن النفس هو في الأساس معول هدم لكل بناء للحقيقة الإنسانية الباطنة بمقدار ما فيه بعدٌ عن تمام العبودية وضياعها من عمل الإنسان؛ لأن مشاغل العبد الدنيوية وانغماسه في الشهوات الحسية والحالات القريبة تتأسس على الغفلة. ومن استولت عليه الغفلة صرفت قلبه لا محالة عن التفقد لخواطره والمراعاة لأسرارها، فليس يجد من المراقبة - نظراً لغفلته - ما يدفع به شهواته الثائرة ودواعيه الغلابة دوماً على نفسه، ومن غلبته نفسه وقع في المعصية التي تغضب الله. من ذلك ترى؛ أن الأصل في كل معصية وغفلة وشهوة هو الرضاء عن النفس؛ وأصل كل طاعة ويقظة وعفة؛ عدم الرضا منك عنها - كما قال ابن عطاء الله السكندري - ولأن تصحب جاهلاً لا يرضي عن نفسه، خيرٌ لك من أن تصحب عالماً يرضي عن نفسه، فأي علم لعالم يرضي عن نفسه؛ وأي جهل لجاهل لا يرضي عن نفسه؟!" (شرح الشرقاوي على الحكم العطائية؛ ص 39). ليس المطلوب إذن هو الرضا عن النفس ولكن المطلوب هو الرضا عن الحال، والرضا عن الحال غير الرضا عن النفس؛ الرضا عن النفس إدعاء وربوبية. والرضي عن الحال انكسار وعبودية؛ لأن الحال وارد من الله تعالي والرضا عنه من رضا الله. أما النفس ففي رضاها في الغالب مسخطة الله.

(2) (م) خلال هذه الإشارة توجد تعليقات شارحة بخط رفيع غير خط الناسخ؛ ويمكن قرأتها على الوجه التالي:" وقال ابن عطاء: العلم أربعة؛ علم المعرفة بالباطن، وعلم العبادة في الباطن، وعلم العبودية في الباطن، وعلم الخدمة في الظاهر ( لوحة 11ش من المخطوطة). ومن خلال هذا الشرح ترى أن الثلاثة الأولى: علم المعرفة وعلم العبادة وعلوم العبودية كلها من شأن الباطن؛ فهي علوم يختص بها الباطن أما علم الخدمة فلاشك في أنه من شأن الظاهر. وللباطن شأنٌ عظيمٌ في التصوف بل لا يكاد لفظ التصوف يذكر إلا ويذكر معه علم الباطن، فإذا كان الظاهر يعبر عن لسان الشريعة فالباطن يحطي لسان الحقيقة، وليس معنى هذا أن الشريعة تخلو من علوم الباطن؛ بالطبع لا !. فمن المعلوم لدينا بالضرورة أن للشريعة ظاهراً وباطناً كما كان يقول بعض الأكابر، بمعنى أن لها فقهين: فقه الباطن وهو معرفة الأحكام المتعلقة بأفعال الجوارح فيما يخص المكلفين في أنفسهم؛ أو بينهم من عبادات وعادات وغيرها من الأفعال الظاهرة، وهذا هو المسمى فيما يقول ابن خلدون بالفقه في المشهور، وحامله الفقيه؛ وهم أهل الفتيا وحرسة الدين. والنوع الثاني: وهو معرفة الأحكام المتعلقة بأفعال القلوب، وما يخص المكلف في نفسه من أفعال الجوارح في عبادته وتناوله لضرورياته، ويسمى هذا فقه القلوب وفقه الباطن وفقه الورع وعلم الآخرة؛ والتصوف. على أن ابن خلدون لا يترك مسألة الظاهر والباطن هذه بغير تأصيل شرعي يتنزه عن لوثة الباطنية بمقدار ما يتنزه عن هذه اللوثة مفهوم الباطن كما هو في الدلالة الصوفية الشرعية؛ وعنده أن: كمال النجاة إنما هو في التلبس بالتكاليف والإتيان بها على أتم وجوهها وأكمل أحوالها على اتفاق الباطن والظاهر، ثم مراعاة الباطن ومراقبته حتي لا تتخلله غيبة ولا يشوبه فتور. ودون ذلك مرتبة أخرى؛ وهو الإتيان بها كاملة في الظاهر متفقاً مع الباطن، إلا أنها تخللته غيبة وفتور؛ فليست هذه كالأولى، لكنه ربما يؤول أن النجاة غالباً فضلاً من الله ورحمة، وأدون مراتب التكاليف الإتيان بها كاملة في الظاهر فقط مهملة في الباطن جملة فلا يعتد بها، وليست من النجاة في شيء؛ ولكن الشارع لم يجر على هذا الحكم التارك جملة إذ لم يجعل على البواطن سبيلاً ووكل المكلف إلى نفسه فهو أعلم بنياته، ولما عساه يرجى فيما بعد من صلاح الباطن بصلاح الظاهر .. وعلى تفاوت هذه المراتب الثلاث يتنزل التفاوت بين الإسلام والإيمان والإحسان في التكاليف كلها؛ فإن مقام الإسلام هو العمل من حيث ظاهره في قبوله، وسقوط التكليف به أو رده. ومقام الإيمان هو اتفاق الظاهر والباطن في أداء العبادة مع تخلل الغيبة، وفي هذا رجاء النجاة. ومقام الإحسان هو اتفاق الباطن والظاهر مع المراقبة في جميع العمل حتي لا تتخلله غيبة بوجه؛ وهذا هو الأكمل في حق النجاة. وتجري هذه المقامات الثلاثة في جميع العبادات والتكاليف. وهذا معنى قول أحدهم من أن للشريعة ظاهراً وباطناً؛ بمعنى أن لها حكماً على المكلفين من حيث ظاهر اعمالهم، وحكماً عليهم من حيث باطن أعمالهم، لا ما يموه به "الباطنية" ويزخرفونه من أقوال ناقضة للشريعة تقتضي أن الشارع أظهر حكماً وأبطن آخر (شفاء السائل؛ ص 44 وص 49). وعلى عبارة ابن خلدون لابد للشريعة من حكمين الأول: حكم الظاهر على العمل وينبغي معرفته والإتيان به. والثاني حكم باطن على العمل أعلى وأتم من الأول؛ لأن فيه النجاة.

(2) وربما جاءت إشارة النوري بقوله العلم علمان: داعي ومدعي لتفرق أولاً بين العلم حالة كونه دعوة كما في قوله تعالى:" أدعو إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة"؛ فهذا هو الداعي؛ ودعوته دعوة علم وهداية إلى قصد السبيل. أما المدعي فهو من يدعي العلم وليس في حوزته نصيب منه فهو يدعيه إدعاء لا حظ منه فيه. هذه واحدة وهي التي تتبادر إلى الذهن من الوهلة الأولى. ولكننا من جهة أخري إذا أضفنا تقسيم العلماء إلى ثلاثة أقسام فيما جرت به رواية الإمام علىّ بن أبي طالب عن المتعلمين حيث صنفهم إلى أصناف ثلاثة: (1) العالم الرباني. (2) والمتعلم على سبيل النجاة. (3) والرعاع الهمج الذين يتبعون كل ناعق؛ جاءت إشارة النوري

وقال سَهْلُ[3]:" العِلْمُ ثلاثة: بالله، وبأمرِ الله، وبأيام الله"[1].

---

على ضوئها أعمق في الدلالة وأوجه في التخريج؛ حتى إذا ما عرفنا أن العالم الرباني هو الذي يتلقى العلم إلهاماً من الله مباشرة بعد التصفية والتزكية والتطهير؛ وأن المتعلم على سبيل النجاة هو الذي لا يجتهد ولا يحاول الاجتهاد في العلم إنْ في الطلب أو في التحصيل؛ والرعاع الهمج أتباع كل ناعق هم الأدعياء المقلدون الذين لا يطلبون نجاة ولا يستوفون من أنفسهم حقوق العلم واستخدام بصيرة العقل بل يكتفون بالتقليد. إذا نحن عرفنا هذا أمكننا في الوقت نفسه أن نعرف لماذا أطلق الصوفية اسم المعرفة على العلم الذي يطلبونه، وهو علم الحال؛ أو يفاض عليهم وهباً من عالم الملكوت؟! وإذا استثناء الحالة الثالثة في تقسيم الإمام علي بن أبي طالب فربما جاءت تفرقة "الهجويري" بين العلم والمعرفة لتجيب على هذا السؤال وهي أدل هنا على تفرقة النوري من قريب؛ إذ تناول الهجويري تفرقته بين العلم والمعرفة بالتأكيد على أن شيوخ الصوفية كانوا أطلقوا اسم المعرفة على كل علم متصل بعمل تعبّدي وحال رباني؛ فإذا حال العبد من هذه الوجهة يدل على علمه. لكن هذا العبد صاحب هذا الحال لا يسمى عالماً ولكنه يسمى "عارفاً". على أنهم يطلقون اسم العلم من الجهة الأخرى على كل فن خلَى من معنى روحاني وعمل تعبدي. وعندهم أن صاحب هذه المعرفة لا يسمى عارفاً بل يسمى "عالماً" . وعليه؛ فمن عرف معنى الشيء وحقيقته فيسمونه عارفاً؛ ومن ألمّ بعبارات منطقية وحفظها في مخيلته بدون إدراك حقيقة روحانية فهو عالم وكفى: عالم بالشيء غير عارف به؛ أي: ليس له في العرفان نصيب، ولهذا قالوا:" إن العالم قائم بنفسه والعارف قائم بربه " (كشف المحجوب: ص 425). الأول: على تفرقة النوري مُدّعي، والثاني: داعي وليس بينهما ثالث. الأول: قائم في علمه بنفسه. والثاني: قائم في علمه بربه؛ لذلك كانت علومه إشارات وصارت معارفه لمحاً وتلويحات.

(2) العلم واحد: علم النفس بذاتها. مرة أخرى تجدنا مع إلماعة الشبلي إلى حديث رسول الله صلوات الله عليه:" مَن عَرف نفسه عرف ربه"؛ مستند الصوفية جميعاً وبلا استثناء ووجهتهم في الإرادة وفي التوحيد والمعرفة، فلا تتم معرفة الله ولا يتم العلم به ما لم يتم العلم بالنفس ومعرفتها على وجه اليقين، ومن لم يعرف نفسه حرم كل معرفة. وليس المراد فيما يقول القشيري من إطلاق لفظ النفس لدى القوم الوجود ولا القالب الموضوع كما هو الحال في اللغة إذ المراد بنفس الشيء في اللغة وجوده؛ وإنما أرادوا بالنفس ما كان معلولاً من أوصاف العبد، ومذموماً من أخلاقه وأفعاله. فكما أن الروح لطيفة مودعة في هذا القالب هي محل الأخلاق المحمودة فكذلك النفس يحتمل أن تكون لطيفة مودعة في هذا القالب هي محل الأخلاق المذمومة. ولكن لما كانت المعلولات من أوصاف العبد على نوعين؛ أحدهما أن يكون كسباً له كمعاصيه ومخالفاته، والثاني: أخلاقه الدنيئة فهي أنفسها مذمومة حتي إذا عالجها العبد ونازلها تنفى عنه بالمجاهدة تلك الأخلاق على استمرار العادة؛ صار القسم الأول من أحكام النفس ما نهي عنه نهي تحريم أو نهي تنزيه؛ وصار القسم الثاني يتضمن سفساف الأخلاق الدنيئة منها. فالكبر والغضب والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الاحتمال؛ كل هذا كله من الأخلاق الذميمة. فردُّ العلم بالنفس كما أراده الشبلي فيما لو شئنا استعارة عبارة القشيري يرجع إلى أن أشدَّ أحكام النفس هو تخيلها أن شيئاً منها حسن، أو أن لها استحقاقاً من القدر؛ ولذلك عُدَّ هذا من الشرك الخفي. ومن أجل ذلك كانت معالجة الأخلاق في إهمال النفس وتحطيمها (يعني إهمالها وهي على هذا التخيّل أو على هذا الاستحقاق) أتمّ من مقاساة الجوع والعطش والسهر وغير ذلك من أنواع المجاهدات التي تتضمن سقوط القوة؛ وإن كان ذلك أيضاً من جملة ترك النفس (الرسالة القشيرية: ص 87). فعلم النفس بذاتها فيما لو شئنا فهم إشارة الشبلي؛ هي أن تعلم أحكامها الباطنة من مذموم الأخلاق وتعالجها فيما لا يمتّ بحُكم فيها إلى الشرك الخفي.

(3) العَدُوّ: الشيطان. وعند إشارة الشبلي السابقة توجد في الهامش إشارة إلى حديث النبي صلوات الله وسلامه عليه:" مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ" (لوحة: 11ش)؛ وهو مستند الصوفية كما قلنا في التوحيد والمعرفة، فلا يمكن على الإطلاق معرفة الله ما لم تتم في البداية معرفة النفس؛ فمن لم يعرف نفسه لا يعرف ربه. وإن تعجب فلا أشدَّ من عجبك حين ترى البعض منا ممّن يجري وراء منهج الأشباه والنظائر يحلو له أن يَرُدَّ التصوف الإسلامي كله إلى منهج غير منهجه أو مضمون غير مضمونه، فيجد المتصوفة وبالطبع دون تفرقة بينهم ودون تمييز! لا يصدرون في تصوراتهم في المعرفة والتوحيد لا عن هذا الحديث النبوي، ولكن عن المبدأ الفلسفي السقراطي القديم:" أعرفْ نفسك"! (د. كامل الشيبي: صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي؛ ص 102)؛ وأنا أراه تخريج ضعيف!

(1) سهل بن عبد الله التُّسْتَرِيّ: (283 هـ - 896 م ) من كبار شيوخ الصوفية؛ وأحد أئمة القوم لم يكن له نظير في وقته في علوم الباطن من المعاملات والورع. والتستري نسبة إلى تستر، وهي أعظم مدينة بخوزستان؛ لقي سهل ذا النون المصري بمكة سنة خروجه للحج، وحفظ سهل القرآن وهو ابن سبع سنين، وكان يسأل عن دقائق الزهد والورع وفقه العبارة وهو ابن عشر فيحسن الإجابة. كان تقشفه عظيماً وعبادته كاملة، وله أقوال في الإخلاص وكان جامعاً في أقواله وأفعاله بين الشريعة والحقيقة، وله كلام قريب

وقال ذو النون:" العلم عِلْمان: مطلوبٌ وموجودٌ "[2].

وقال أبو يزيد: " العِلْمُ عِلْمان: علمُ بُرهَان، وعِلمُ بيَان "[3].

---

الفهم سهل القول. ومن أقواله:" ما أعطي أحد شيئاً أفضل من علم يستزيد به افتقاراً إلى الله"؛ يعني أن العلم الحقيقي هو العلم الذي تكون الخشية فيه من الله والافتقار الدائم إليه. ومنها:" ما عبد الله بشيء أفضل من مخالفة الهوى". ومنها :"حياة القلب الذي يموت بذكر الحي الذي لا يموت". ومنها قوله:"كل عالم خاض في الدنيا فلا تصغ لكلامه، بل يتهم فيما يقول؛ لأن كل إنسان يخدع ما لا يوافق محبوبه". ومنها قوله ناقداً بني عصره:" ما طلعت شمس ولا غربت على وجه الأرض إلا وهم جُهّال بالله إلا من يؤثر الله على نفسه وروحه ودنياه وآخرته"؛ يعني أنه إذا تمسك الإنسان بمصالح نفسه كان ذلك دليلاً على أنه جاهل بالله؛ لأن معرفته توجب ترك التدبير؛ والتمسك بالتدبير ناتج عن الجهل بالقضاء والقدر. (راجع ترجمته: الرسالة القشيرية: ص400- 401 من طبعة دار الجيل؛ والرسالة القشيرية أيضاً ص 59 من طبعة دار المعارف؛ وكشف المحجوب: ص 169؛ وعوارف المعارف: ص450).

(1) أما العلم بالله: فقد سبقت ملاحظته في إشارة سهل السابقة؛ وهو أن أحداً ما أعطي شيء أفضل من علم يستزيد به افتقاراً إلى ربه، وشرحنا الإشارة شرحاً أعطانا المقصود من العلم الحقيقي هنا، وهو أنه العلم الذي تجيء معه الخشية من الله والافتقار الدائم إليه؛ وكل علم سوي هذا فبالتحقيق هو أشباه علوم وأشباه معارف إلا أن تكون وجهة القصد فيه خالصة لله. فلئن كانت هذه الإشارة تخص كل مجتهد في شئون العلم شريطة أن يكون إخلاصه فيه لله، فالإشارتان الأخيرتان من أقوال سهل خاصتان خصوصية أهل الطريق دون سواهم وربما انطبقتا عليه هو وحده دون سواه، فقلَّ أن تجد من يتصف بهما وهو موجود بين ظهرانينا. والعلم بالله هنا يعطي مدلول المعرفة الإلهية كما عناها أهل التحقيق، فمعناه علم المعرفة بالله وهو العلم الذي تعرَّف به عليه رسله وأولياؤه، إذ كان محض وهب وخصوصية اصطفاء، فلو لم يكن التعريف والتعرُّف منه ما عرفوه. ولما كانت كل أسباب الاكتساب من الحق تعالى لم يكن لعلم العبد في معرفة الله علة؛ لأن علة معرفته تعالى هي هدايته وتعليمه. هذه واحدة؛ أما الثانية وهي العلم بأمر الله: فهو العلم الشرعي أو علم الشريعة التي أمرنا الله بها وافترضها علينا، ثم أن لمقامات الطريق الى الحق علم جَبِيْن فيه مراتب أوليائه وهنا لا يصحُ إلا بالشريعة، وعلم الشريعة ليس يتم إلا بمعرفة المقامات في طريق الله. أما الثالثة وهي العلم بأيام الله: فلربما جاءت الإشارة إليه مستفادة من الآية الكريمة من سورة الجاثية رقم (14):" قُل لِّلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ"؛ والذين لا يرجون أيام الله هم الذين لا يتوقعون وقائعه بأعدائه؛ فالخطاب موجّه للذين آمنوا أن يغفروا للذين لا يعلمون أيام الله من حيث كونهم لا يتوقعون ما من شأنه أن يوقعه بأعدائه. فالعلم بهنا غير الجهل به. غير أن أبا الحسن على بن عثمان الهجويري ينقل عن محمد بن الفضل البلخي (ت 309 هـ - 931 م) إشارة قريبة الشبه من إشارة سهل بن عبد الله جاء فيها قول الفضل البلخي:" العلم على ثلاثة أنواع: علم من الله، وعلم مع الله، وعلم بالله"؛ وهي أيضاً واردة في (طبقات الصوفية للسلمي: ص 503)؛ فأما العلم الذي هو من الله فهو علم الشريعة التي أمر الله بها. وأما العلم الذي هو مع الله؛ فهو معرفة المقامات والأحوال الخاصة بالأولياء والعارفين باعتبار صحبتهم للشريعة وسلوكهم فيها إلى الله في رحاب الطريق، فهنا السلوك ليس يتم إلا بالشريعة. وأما العلم الذي هو بالله فهو علم المعرفة الإلهية على ما تقدّم شرحه (كشف المحجوب: ص 36)؛ وليس من شك في أن هذه العلوم التي يتحدث عنها الصوفية هي على الجملة علوم تعريف إلهي ليست تقوم إلا بفضل قيام المعرفة بالله فيهم؛ هي علوم اختصاص من الدرجة الأولى. وما دمنا ذكرنا الفضل البلخي فلنذكر أن أعمق إشاراته كانت تدور حول العلم فقد روي القشيري أن أبا عثمان الحيري كتب إلى محمد بن الفضل البلخي يسأله: ما علامة الشقاء ؟ فقال: ثلاثة أشياء: (1) يُرزَق العلم ويُحْرَم العمل. (2) ويُرزَق العمل ويُحْرَم الإخلاص. (3) ويُرزَق صحبة الصالحين ولا يُحْتَرم عندهم. ومن أقواله أيضاً:" ذهاب الإسلام من أربعة؛ الأولى: لا يعملون بما يعلمون. والثانية: ويعملون بما لا يعلمون. والثالثة: ولا يتعلمون ما لا يعلمون. والرابعة: ويمنعون الناس من التعلم (الرسالة القشيرية: 399).

(3) وفي (م) أيضاً عند إشارة ذي النون المصري توجد نفس التعليقات الشارحة بخط رفيع غير خط الناسخ؛ ويمكن قراءتها على الوجه التالي:" وقال ذو النون: العلم علمان: مطلوب "بالحبة". وموجود " بالعقل"؛ فافهم" (انظر: لوحة 21ش). ربما كانت إشارة ذو النون تهدف إلى أبعد من هذا، وهو أن العلم المطلوب هو فنون العلم على كافة فروعها من طب وفلك ورياضة وكيمياء وفقه ولغة؛ كونها مطلوبة. أما العلم الموجود فهو علم الحقيقة الذي هو مغروسٌ في باطن النفس أو هو العلم اللدني: علم الكشف عن حقيقة الوجود.

(3) ليس البرهان هنا هو البرهان ولا البيان هو البيان!، نعم نعم .. ليس البرهان في إشارة أبي يزيد هو البرهان العقلي الفلسفي؛ فهذا أبعد ما يكون عن تفكير الصوفية أو تفكير أبي يزيد، إنما البرهان برهان الدلالة الإلهية؛ لأنه كان يأخذ علمه كما كان يقول عن الله مباشرة فهو وحده دليله وبرهانه. أما البيان فما يتم به التعبير عن هذه الدلالة، وهي في نظر البسطامي إلهامات وفتوحات لا شأن لها بما هو معروف عن البيان اللغوي، وإنما هو بيان الدلالة الإلهية كما قذفها الله في قلب أبي يزيد. وعلينا أن نتذكر قول أبي يزيد:" ليس

وقال الصادق[1]:" العلم ثلاثة: مع الله، بالله، ولله "[2].

وقال رُوَيْم:" العِلْم: مَصنوع ومَطبُوع "[2].

وقال الجنيد:" إن الله أرادَ من العباد علْمَين: معرفةُ علم العبُوديّة، ومعرفةُ عِلم الرُّبُوبيّة؛ وما سِوَاهُما هو حَظ أنفُسِهم "[1]. وقال ابن عطاء:" مَنْ عَلِمَ أَوْقَاتَهُ فَازَ، وَمَنْ جهل أوقاتَهُ حار[2]، وَمَنْ علم آياتِه يملك[3]، ومن جَهلَها تُرِك "[4].

---

العالم من يحفظ من كتاب الله فإذا ما نسي ما حفظ صار جاهلاً، بل العالم من يأخذ علمه من ربه أني وقت شاء بلا تحفظ أو درس". وهو هنا يسخر من علوم الفقهاء حتى ليكاد يحتقرهم وينحي باللائمة على كل من لم يتلق العلم كما تلقاه هو عن الحي الذي لا يموت؛ وكان أبو يزيد يتعالى عليهم بقوله :" مساكين! أخذوا علمهم ميتاً عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت. الناس يقولون به (أي بالله) وأنا أقول: منه"؛ (الرسالة القشيرية : ص 395 - 396)؛ ومعنى هذا أنه لم يكن يرضى من الفقهاء تعالمهم بعلوم النقل والحفظ والتلقين ولا تعاليهم بالاستطالة والكبرياء على خلق الله بما كانوا يتدارسونه فيما بينهم نقلاً أو حفظاً أو تلقيناً، وإنما كان يفاخر بأن علمه إبداع على إطلاقه: فتح إلهي ليس هو من الرواية في شيء؛ هذا الفتح الرباني إن هو إلا إلهامات من الله تأخذ مباشرة منه في حين يأخذ غيره علومهم من النقل لسان عن لسان. وقد سبق أن قلنا إن الزهد في رغبات الدنيا أساس هذا العلم الرباني؛ على حين يأتي طلب الدنيا والرغبة فيها منافياً لوجوده سواء لدى من يطلبه خالصاً فيه قلبه، أو لدى من يدعيه وهو مفضوح بين خلق الله؛ فكل رغبة في الدنيا هي في الحقيقة ضد هذا القصد تعارض معه من الوهلة الأولى. ومن أجل ذلك أكد الصوفية صادقين على العزوف عن الدنيا وشهواتها ورغباتها كشرط لصحة النظر من جهة، ثم من أجل الفوز بما ينالونه قصداً في الآخرة من جهة ثانية، فجاهدوا نفوسهم وأهواءهم حتى استقامت على الطريقة قلوبهم فتحقق لهم العلم الرباني من طريق الوهب والفتح والتحقق ذوقاً في النزوع.

(2) (م) المقصود هو أبو محمد جعفر الصادق، رضي الله عنه. من أئمة آل البيت وقد سبقت ترجمته من قبل؛ غير أن كُتّاب التصوف الأول يحضون بمناقبه كل الاحتفاء فيذكرون فضائله الكثيرة ومباهجه النورانية الناطقة بالحكمة، الحافلة بفصل الخطاب كان رضي الله عنه حسن السيرة جميل الظاهر نري السريرة؛ منعوتٌ في كتابات القوم بنعوت العزة والمجد وهو حقيق عن جدارة بكل نعت فيها، فهو سيف السنة وجمال الطريقة ومعبر المعرفة ومزين الصفوة، وكانت له إشارات جميلة في كل العلوم وله مدركات للحقائق الروحية لكن أهم ما روى عنه هو كلامه في المعرفة:" مَنْ عَرَفَ الله أعْرَضَ عَمَّن سواه"؛ وهذا القول يحمل المقبلين على غير الله من شئون الدنيا ليست لهم في معرفة الله نصيب؛ فالعارف هو الذي تمكن منه الجهل في جانب بمقدار ما أنارت المعرفة قلبه في الجانب المقابل، إذ ذاك تصبح معرفة العارف جهل في طرف لكنه هو طرف الأغيار الذين ينغمسون في شئون الدنيا حتى الرمق الأخير. والعارف يدير ظهره لحجب الدنيا وينقطع عما دون الله حتى لا يكاد يبصر ما سواه. فمعرفته جهل فالجهل جزء من معرفته والمعرفة جزء من جهله؛ حتى إذا ما انقطع العارف عن البشر وعن التفكير في شئونهم اتصل بالله فلم يعد للغير مكان في قلبه أبداً ولم يصبح لهم عنده على الإطلاق وجود ليحرك له ساكناً. فهذا السكون هو الجهل وتلك الإثارة الإلهية هي المعرفة ... (كشف المحجوب: ص 105 - 106).

(2) العلم المصنوع في إشارة رُوَيْم شيء، والعلم المطبوع شيء آخر : العلم المصنوع هو علم الدراسة والحفظ والنقل والتلقين. والعلم المطبوع هو علم الطبع بعد نقاء الطبع وصفائه بالعمل والمجاهدة والرياضة والتطهير. الأول رواية والثاني رعاية؛ أو إن شئت قلت الأول دنيوي والثاني إلهي. الأول مكسوب. والثاني موهوب. الأول يتحصّل من طول الدُّربة والمران والتعود والثاني يتحصّل بالتصفية وتزكية الفؤاد وتخليص السّر من غبش الانحراف، هذا من جهة. ومن جهة ثانية مقررة في كتب القوم أن العلم المصنوع هو الذي لا يدفع صاحبه طلباً للعلم من أجل العلم بل طلب جاه ونفوذ وسلطان؛ يتعلمه ولا طاقة له على العمل به. ولم يستثنِ الصوفية أنفسهم من الوقوع في هذا النوع المصنوع من العلم؛ ولما كانوا هم أنفسهم ثقةً على الأصالة فقد تطرقوا في مصنفاتهم إلى نقد المنتسبين إليهم، وهم ليسوا منهم فأولئك الذين يطلبون العلم طلباً للجاه عند الخلق ولا يطلبون في تحقيقه فيفضلونه على العمل هم في الأصل لا يحصّلون العلم ولا العمل؛ وتسمع الجاهل فيهم يقول:" لا ينبغي المقال لك بل ينبغي لك الحال". وهناك من يرى منهم أن العمل وحده يكفي وليس من حاجة إلى العلم ويروون عن إبراهيم بن أدهم أنه رأى حجراً مكتوباً عليه " اقلبني واقرأ ..!" فقعل فوجد" إذا كنت لا تعمل بما تعلّم فلماذا تطلب علم ما لم تعلم" (كشف المحجوب: ص30) على معنى أنه يجب العمل بالعلم دوماً كما يقال العالم بركة ما ليس يعلمه. ومن أجل هذا، قال الإمام أنس بن مالك:" همّة العلماء الرعاية؛ وهمّة السفهاء الرواية" الأولى: من العلم المطبوع، والثانية: من العلم المصنوع.

وقال الجنيد:" العِلمُ الأكبر عِلمُ القيام بالدوام، وَعلمُ الحال بغير احتيال "[5].

وقال الشبلي:" مَنْ عَلِمَ شأنه عَادَ بهِ أمْرُ ربّه "[6].

---

(1) تدور معطيات الإشارة لدى الجنيد على معرفة علمين هما من الأهمية بمكان بحيث يتعان من إشارته في حكم الضرورة، فلا يمكن بحال التخلي عن أحدهما أو إهمال علم منهما على حساب الآخر. الأول: معرفة كيفية التعبّد، وهو المراد بقوله معرفة "علم العبودية"؛ وهو كل ما يدخل تحت علم الشريعة ويدور في فلكها. والثاني: معرفة علم الربوبية وهو كل ما يدخل في علوم الحقيقة. ولستُ أشك لحظة واحدة في أن المراد بهذا العلم الأخير هو "علم المعرفة" كما يقصدها الصوفية حين تجيء دلالة على علم الباطن الذي هو "السر". ولسوف نرى للجنيد إشارات فيها بعد حين؛ لكن الجمع بين علم الشريعة وعلم الحقيقة هو من أمهات المسائل الصوفية على وجه الخصوص؛ فكلاهما الشريعة والحقيقة معرفة. والعلم بهما أيضاً يحتاج إلى معرفة، فلا يمكن أن يُتقرّب إلى الله بالجهل. فعلم الشريعة يتضمن ثلاثة الكتاب الكريم، والسنة، وإجماع الأمة. وعلم الحقيقة يشمل أولاً العلم بذات الله ووحدانيته ونفي التشبيه عن ذاته المنزهة عن كل لوثة شرك أو زندقة. وثانياً: العلم بصفاته تعالى وأحكام تلك الصفات. وثالثاً: العلم بأفعاله وحكمته. دليل الأول قوله تعالى:" فاعْلَمْ أنَّهُ لا إله إلا اللهُ" (محمد: آية 19) أثبات ذات. ومنه قوله تعالى:" وأعلموا أن الله مولاكم" (الأنفال: آية 40). أما الأفعال والحكمة:" ألم ترَ إلى ربّك كيف مدَّ الظلّ" (الفرقان: آية 45) أثبات فعل وحكمة ومنها قوله:" أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت" (الغاشية: آية 17). فليس يمكن معرفة الربوبية ما لم يتمّ معرفة علم العبودية وليس يمكن معرفة كيفية التعبد للأوّل ما لم يتم معرفة حكم المعرفة بالله على وجهها الصحيح وحكمها هو المسمى لديهم بمعرفة حكم الوقت وما يتصل به من ظاهر وباطن وهو على نوعين: الأصول والفروع. فظاهر الأصول قول الشهادة وباطنها تحقيق المعرفة؛ وظاهر الفروع القيام بالمعاملات، وباطنها تصحيح النية؛ ولا تقوم واحدة من هذين بدون الأخرى فظاهر الحقيقة بلا باطن نفاق؛ وباطن الحقيقة بلا ظاهر زندقة، وظاهر الشريعة بلا باطن نقص، وباطن الشريعة بلا ظاهر هوس. ومن هنا كانت المعرفة حياة القلب على نور البصيرة. وقد سئل الجنيد عن المعرفة فقال هي تردُّد السّر بين تعظيم الحق عن الإحاطة، وإجلاله عن الدَّرْك. وفي إشارة أخرى قال هي: أن تعلم أن ما تصور في قلبك فالحق بخلافه؛ فيا لها من حيرة، لا لَهُ حظٌ من أحد ولا لأحدٍ مِنْهُ حظ، وإنما وجودٌ يتردد في العدم، لا تتهيأ العبارة عنه؛ لأن المخلوق مسبوق، والمسبوق غير محيط (التعرف: ص 133؛ وكشف المحجوب؛ ص 33 ) وأما الوجود الذي يتردد في العدم، فمعناه فيما يرى الكلاباذي أن صاحب الحال يقول: هو موجود عياناً وشخصاً، وكأنه معدوم صفة ونعتاً. ومن هنا صارت مشاهد الحال تتلون في غير استقرار تبعاً لتلون الأحوال لكن الجنيد يقول في المعرفة أيضاً هي:" شهود الخاطر بعواقب المصير، وأن لا يتصرف العارف بسرف ولا تقصير"؛ على معنى أن لا يشهد حاله، وأن يشهد سابق علم الحق فيه، وأن مصيره إلى ما سبق له منه، ويكون مُصَرَّفاً في الخدمة والتقصير.

(2) (م) : حاز. وفي (د) حار. والصحيح قراءة (د). ومغزى الإشارة أن العلم هنا هو علم بحكم الوقت؛ لكأنما الإشارة اختزلت العلم كله في العلم بحكم الوقت، وردّت الجهل كله كذلك إلى الجهل بحكم الوقت؛ فكما أن الجهل بحكم الوقت هو موطن الحيرة؛ كذلك يجيء العلم بحكم الوقت هو موضع الفوز. وقد تقدّم فيما مَرّت الإشارة إليه أن علم الوقت وما يتعلق به من ظاهر وباطن هو فرض عين على العبد.

(3) (د): تملك : وفي (م) يملك. والصحيح ما أثبتناه.

(4) ويشير ابن عطاء هنا إلى علم الوقت كما هو عند الصوفية؛ فإن الوقت لديهم يأخذ مكانة كبيرة هي غاية في الأهمية بالنسبة لمقامات العبودية ومراعاة الأنفاس فيها. فلولا مراعاة الوقت ما تقنّعت هذه الأسرار فيهم قيد أنملة، ولولا أحاديثهم المستفيضة عن الوقت ما عرفنا أن لهم المراقبة لشئون التعبّد الصوفي خاصّة بمثل هذه الكيفية التي ينقطع معها نظير السائرين. إنما الوقت عند الصوفية علمٌ ليس من المتاح لأحد منهم أن يتخلى عنه فضلاً عن إتيانه من طريق السلوك والفاعلية؛ بسبب أن الوقت هو الأنفاس حقيقةً. والأنفاس هي التي تعطي الأسرار، حتى إذا ما أردنا أن نعرف السر في أنفاس الصوفية من أقرب طريق ماذا عساه يكون؟ عَمَدْنا إلى مقولاتهم في الوقت، وهي مقولات طويلة وخاصة خصوصية الطريق نفسه، ثم لو أننا مضينا بها إلى حيث يقف بها عارفوها لأعطتنا الدلالة على أن الوقت حالُ الصوفي مع الله، يُظهره في العبد ليَدُلّ على سرّه فيه. والصوفي العارف يملأ الوقت بما أودعه الله فيه.

(5) لعلّ معنى العلم الأكبر هنا: التوحيد؛ وهو الذي أشار إليه الجنيد فيما تقدّم بمعرفة علم الربوبية: القيام على الدوام في معية الله وبقاء العبد معه بالفناء عن نفسه، بمحو صفاته الإنسانية، تجري عليه تصاريف تدبير الحق في مجاري أحكام قدرته. أما علوم الحال فهي علوم تُفاض من قلب المؤمن في "الوقت"، ليس فيها دعوى ولا احتيال، هي هي علوم التقوى:" واتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ" (البقرة: 228).

(6) (م) الإشارة في الأصل فيها خطأ ظاهر. وهي:" مَنْ عَلِمَ شأنه عادَ به أمر به". ونفس الإشارة في (د) مُضطربة كذلك؛ ولعلّ صحتها:" مَنْ علم شأنه عاد به العلم إلى أمر الله فيه"؛ فحديث الشبلي هنا عن العلم بشأن العبد، والعلم بشأن العبد يُعطي معرفة أمر الرب؛ فما علم من علم بشأنه إلا من حيث عرف أمر ربه؛ وقد تقدّمت الإشارة إلى معرفة أمر الرّب .. فما عساها تكون؟!.

وقال ذو النون: " مَنْ لَمْ يَعْلَمْ أيامَهُ فإذا يَوْمُه (ظلمة وجهالة)[1]".

وقال النوري: " مَنْ عَلِمَ عند المعرفةِ فقد أشرَك، ومن عَرَفَ عند المشاهدة فقد كَفَر"[2]. وقال: " مَنْ أجابَ دَعْوة العِلْمِ ولم يُجب دعوة المعرفة حُجِبَ "[3].

وقال الشبلي: " الدَّعْوةُ ثلاثةٌ: دَعْوةُ العِلْمِ، وَدَعْوَةُ المَعْرِفَةِ، وَدَعْوَةِ المُعَايَنَةِ "[4].

وقال: " الدَّعْوَةُ عِنْدَ الدَّعْوَةِ كُفْرٌ "[5].

وقال الجنيد: " العِلْمُ شيءٌ مُحيط، والمعرفةُ شيءٌ مُحيط؛ فأين الله ؟! فأين[1] العبودية ؟!". وقال الشبلي: " مَنْ اشتغل بالدَّعْوَى أضطربَ عليه المعنى"[2].

---

(1) في كل من (م) و (د) العبارة ناقصة. وما بين الأقواس مزيدة للتوضيح. ومَرَدُّ العلم بالأيام إلى علم بالوقت. والعلم بالوقت هو علم بالعمر؛ لأن العمر كله - كما تقدَّم في دراستنا عن مراقبة الأنفاس - يوم، واليوم كله ساعة؛ والساعة كلها "وقت"، والوقت كله "حال"، والحال كله " نَفَس". وعكس هذا كله، وضد هذا كله؛ هو بلا شك ظلمة؛ وهو هو الجهالة.

(2) إشارة النوري تحتمل وجهين؛ الأول: العلم عند المعرفة شرك. والثاني: المعرفة عند المشاهدة كفر. وإنها عندي لمن أعمق الإشارات الروحية النافذة ولسوف نجتهد في تخريجها لنقول: إذا كان العلم من حظ النفس - ولا بد للنفس فيه من حظ! - فلا أقلَّ من أن يكون من الشرك فيما لو كان عند المعرفة. فكل ما خالط عرفان العارف في لحظات شهوده ولو كان هذا الشهود علماً يمُدُّ بوجه أو بآخر من الشرك الخفي، ولو كان خارج حظوظ النفس؛ لأن العارف ليس له حظ في نفسه وليست علومه من ذاته، بل ليست له ذات أصلاً يشير إليها. العارف لا يشرك ذاته بعلمه ولا يرى لها وجود كما يشير إليها. فمن ادعى العلم عند المعرفة فقد أشرك في معرفته وَخَلَطَ من حيث لا يدري عرفانه بالله بالأغيار؛ وهو مما لا يجوز. هذا هو الوجه الأول في إشارة النوري. أما الوجه الثاني فهو "المعرفة عند المشاهدة كفر"؛ على معنى أن الشهود لا يعطي إلا حقيقة التوحيد، وأن حقيقة التوحيد لا تُعرف على حقيقتها لمخلوق فتوجب الكف وتردُّد الحيرة؛ كما لا يمكن التعبير عن تلك الحقيقة المجردة بعبارة مستوية، إذ التعبير عنها "غير"؛ وإثبات ما هو غير عن الله في التوحيد هو إثبات الشرك؛ فالتوحيد في حقيقته شيء، والتعبير عن هذه الحقيقة شيء آخر. قال الهجويري:" التوحيدُ سرٌّ يكاشفه الله لعباده، وإنه لا يمكن التعبير عنه بالكلام، وإنه لأدق من أن يُشار إليه بأكمل العبارات. وكل ما قرره المشايخ من العبارات المختفة وكل من استعملها هو في " غَيْر" الله، وإثبات ما هو غَيْر عن الله في التوحيد شرك، وهو حينذاك يلهو. والموحد إلهي لا لاهياً. وهذه هي أحكام التوحيد ومسلك أرباب المعرفة فيه" (كشف المحجوب: ص 315). وعبارة الهجويري تضع أمامنا القانون الذوقي الذي من خلاله تُفهم عبارات الأولياء التي تأتي صادمة للقارئ العادي حين يجد في عباراتهم إشارات عن التوحيد باعتباره كفراً أو شركاً أو نحو ذلك مما يكون في الغالب ظاهره غير باطنه؛ فيجيء الكلام فيه مما يقيم الدنيا عليهم ولا يقعدها، ويحتاج إلى تأويل ذوقي وبصيرة بعلم أحكام حدود الألفاظ الصوفية، واعتبار هذا العلم الإشاري لوناً جديداً في فهم إشارات القوم وفهم عباراتهم العميقة الأخاذة .

(3) ويلاحظ تفضيل النوري لدعوة المعرفة على دعوة العلم، واعتبار مَنْ يجيب دعوة العلم ولم يجب دعوة المعرفة من المحجوبين؛ لكأنه يريد أن يقول إن العلم لا يكفي بغير العرفان ولا ينهض دليلاً على اكتشاف الذات العارفة، ما لم يتحقق صاحبه بالعرفان: العلم بَرَّاني والعرفان جُوَّاني. دعوة العلم تشريع، ودعوة المعرفة تحقيق. ومن تشرَّع ولم يتحقق فهو في حجاب.

(4) دعوة المعاينة: الشهود. ولكن للمعاينة في حكم حدود ألفاظهم درجات لا درجة واحدة؛ فهي أولاً مُعاينة قلب وبصيرة لا معاينة مُقلة وجارحة إلا أن يكون اعتقاد معاينة وجه الحق بالبصر في الآخرة. ثم هي طوالع بالأسرار وكشوفات بصائر وأنوار. مشاهد شتى تلمع بعيداً عن قياس النظر المحدود. بوارق تبدو ثم سرعان ما تغيب. استقرار يقين ليس له من فعل الطمأنينة القلبية نظير. وإنْ لم تكن في التصوف كله هذه المعاينة فما كانت أخبار الأولياء والعارفين محلَّ تصديق. " ليس الخبر كالمعاينة "؛ بيد أن هذه المعاينة شهودٌ مباشر قائم على حكم التجربة؛ الخبر فيها درجة ضئيلة، ولكن درجاتها العميقة تذوقاً وعرفاناً؛ والصوفية لا يقولون لك أقوالاً وأخباراً، ولكنهم يدفعونك إلى المعاينة كما تشاهد وَجْدَ الحال وتتذوّق بنفسك حلاوة التجريب (راجع اصطلاحات القاشاني: ص 153).

(6) مرة أخرى نجدنا مع إشارة للشبلي، وفيها يستخدم كلمة "الكفر"؛ وليس يلزم أن يكون الكفر حقيقةً، بل اللازم أن يكون مجازاً، بمعنى الستر والتغطية والحجاب عن الحقيقة، فأكثر عبارات العارفين مجاز .

وقال أبو يزيد:" العِلْمُ عذرٌ، والمعرفة مَكْرٌ، والمشاهدة حجابٌ، فمتى تجدِ ما تَطلبُ؟!"[3]. وقال رُوَيْم:" المقامات المقامات كلها عِلْم، والعِلْم حِجَابٌ "[4].

---

(1) (د): وأين. وفي (م) فأين. والإشارة من الجلاء بحيث لا تحتاج إلى تعليق؛ فالعبودية حقيقة لله خالصة لا للعلم ولا للمعرفة ولا ينبغي أن تكون. بمعنى الخروج من كل صفة إلى حيث إنكار العلم وإنكار المعرفة فما من علم وما من معرفة بل خلوص السريرة إلى الله. نعم .. إن العلم لنور وإن المعرفة لنور لكنهما غير الله؛ فلا يحق للسائر في طريق الله أن يتوقف مع أحدهما فلو صحَّ منه التوقف لبطلت مسيرته في الحال، فيصبح العلم الذي هو نور حجاباً وتصبح المعرفة التي هي نور كذلك حجاباً؛ فكما أن النفوس محجوبةٌ بظلمة الأغيار من الشهوات واللذات والأطماع؛ وكلها غير الله تعالى، فكذلك المحجوبون بالنور علماً كان أو معرفة هم في الأصل قد جعلوا العلم وهو شيء بمحيط وجعلوا المعرفة وهي شيء بمحيط غاية مطلوبهم، فتوقفوا عندهما وركنوا إليهما وتناسوا العبودية فأين الله ؟! وإشارة الجنيد قد عبرت عنها فيما بعد أذواق ابن عطاء الله السكندري حيث قال في الحكم:" ربما وقفت القلوبُ مع الأنوار، كما حجبت النفوس بكثائف الأغيار" (تُراجع الحكمة: في شرح الشرقاوي على الحكم العطائية؛ ص 126)؛ وهو مما يعطي الدليل على أثر الجنيد في المدرسة الشاذلية خاصة؛ وهو أيضاً أثر قد كشفناه نحن ونبهنا عنه في الدراسة على هذا الكتاب بمقتضى فقه الدلالة الباطنة فيما بينها.

(2) الأصل في الاشتغال بالدعوى توتر الباطن واضطرابه؛ ومعنى أن يكون الباطن مضطرباً هو أن هنالك قلقاً في التفكير واضطراباً في الإدراك الذهني، وهو ما يترتب عليه كذلك قلة مرعاة اللفظ لتوصيل المعنى إذ مراعاة اللفظ لتوصيل المعنى لازم كراعاة المعنى في حقيقة اللفظ؛ كما يقول الشيخ زروق؛ فلزم ضبط المعاني في النفس (أولاً) ثم ضبط اللسان في الإبانة عنها. والأصل المتكلم في الأول وأصل في الثاني. فمن هذا الوجه وضع الأئمة لحن العامة، ونبهوا على وجوه الغلط في العبارات. ورُبما كُفِّر وبُدِّع وفُسِّق محق لقصور عبارته عن توصيل مقصده بوجه سليم عن الشبه؛ وأكثر ما وقع هذا الفن للصوفية حتى كثر الإنكار عليهم أحياء وأمواتاً. وربما قبلت الحقيقة من رجل، ولم تقبل من الآخر، بل ربما قُبلت من شخص في وقت ورُدَّت عليه من آخر، من اتحاد لفظها ومعناها (قواعد التصوف: ص 124، وص 25). هذا دليل مؤكد على أن قلق التعبير يحمل مساحة كاشفة عن اضطراب الباطن وتوتره؛ فيؤدي اضطراب الباطن إلى اضطراب الإدراك وتوتر الإفصاح. وعليه يلزم ضبط المعاني في النفس أولاً، فإذا غابت ووقع بعض الصوفية في هذا الجانب من غيبة ضبط المعاني دل ذلك بعبارة الشبلي على الاشتغال بالدعوى من جهة؛ وربما تجيء مثل هذه المعاني مضطربة من جهة أخرى نظراً لتجارب الصوفية مع الواحد الحق؛ وإنها لتجارب يلزم عنها التوتر كما يلزم عنها الاضطراب. هذا وجه من إشارة الشبلي:" من اشتغل بالدعوى أضطرب عليه المعنى". أما الوجه الثاني فهو أن الدعاوي دائماً ما تكون طاقات سلبية في الغالب؛ لأن مُزانها ليس هو الصدق، وكل ما هو ليس بصادق في هذا الميدان عُرضةٌ للاضطراب والتشويش.

(3) يلاحظ أن هذا المعنى الذي تؤديه إشارة أبو يزيد البسطامي هو نفسه المعنى الذي كان يهدف إليه النوري فيما تقدَّم، وهو الغاية من وراء توجُّهات الصوفية في مقاصدهم الروحانية؛ مع شدة ميل البسطامي بالقطع إلى عقيدة الفناء الصوفي وأحوال الجذب والإصطلام كما هو معروف في مذهبه الصوفي. ونظراً لمثل هذه الإشارات الفارقة في أحوال الجذب والفناء ذهب الباحثون يربطون كفاءتهم بينه وبين الصوفية الهُنود ابتداءً من أصحاب الأوبانيشاد حتى إيكهارت الألماني كما ذهب ( نيكولسون Nicholson ) في كتابه : Studies in Islamic mysticism, pp .59 - 71 ) وكما ذهب (أبهيننندا Abbayananda) في كتابه :

History of Mysticism the unchanging testament. New York , Atma Books, 1938, p. 301- 307.

على أن مراد البسطامي من وراء إشارته هو الاستفهام الاستنكاري عن إيجاد ما يطلبه العبد بعيداً عن أي صفة من الصفات التي تجيء فيها العلم حالة كونه موصفاً هنا بالعُذر، والمعرفة حالة كونها موصوفة بالمكر، والمشاهدة حالة كونها موصوفة بالحجاب؛ لأن هذه الأوصاف كلها "غير" الله كما سبقت الإشارة، وبعيدة عن المطلوب الحقيقي الذي هو الله. وما دامت هي غير الله فمن المؤكد أن البسطامي يحق له في هذه الحالة أن ينعتها بمثل هذه النعوت، مع كونها من العلوم الشريفة والمعارف العليا لكنها ليست هي المطلوب الذي يطلبه ويريد أن يتصل به على الدوام بغير انقطاع. والإشارة من بعدُ يعطيها مذهب البسطامي بوصفه إستهلاكاً في لذة المطلوب.

(4) (م) كلمة المقامات: مكررة في إشارة رُوَيْم؛ وهي إشارة تعطي ما كان النوري والبسطامي قد أشارا إليه فيما سبق مع الفارق طبعاً في كل إشارة من تلك الإشارات الثلاث. فالعلم حجاب عن الحقيقة المنشودة؛ لأن العلم بالله غير الله أيضاً، والمحجوبون به محجوبون بالنور لا بالظلمة؛ فكما أن هنالك حجاباً للنفس متمثلاً في حجاب الظلمة والأغيار، فكذلك هاهنا حجابٌ للنور هو : حجاب العلم.

وقال الشبلي:" العِلْمُ خَبَرٌ والخبرُ جُحُودٌ "[1]. وقال أبو على الرُّوزَبَاري:" إنكارُ العبد يُظْهِر عِنْدَهُ عِلْمُهُ"[2]. وقال الجنيد:" العِلْمُ والمَعْرِفةُ لازم على العَبْد، وهُمَا لَيْسَا[3] من صفات العبد؛ فإذا عَرَفَ وَعَلِمَ، فانْظُر كَيفَ كان"[4].

وقال أيضاً:" أوَّلاً العِلْمُ ثمَّ المَعْرفة، ثم العِلْم بالمَعْرفة، ثم المَعْرفةُ بالعلم، ثم الجحود بالمعرفة، ثم الإنكارُ بالجحود، ثم الإقرار بالإنكار، ثم العِلم بالإقرار، ثم المعرفة بالعلم، ثم الإنكار بالمعرفة، ثم الجُحُود بالإنكار، ثم الأوْقَاتُ بالإنكار، ثم المعرفة بالإنكار، ثم الجُحُود بالإنكار، ثم التُّقى، ثم الغَرقُ، ثم الهَلاكُ؛ فإذا دَفَعتَ النَّظَرَ فكل ذي حِجابٌ"[5].

---

(1) العِلْمُ خَبَرٌ، والخبر جحود في كلام الشبلي معناه: أن علم الرواية خبر يقتضي الإنكار؛ فما جحد المنكرون إلا من طريق العلم. وليس الخبر كالمعاينة كما جاء في المأثور؛ فإذا تملَّئت القلوب بعلوم الرواية على كثرتها أنكرت وجحدت؛ لأن علوم الخبر في الغالب تؤدي إلى إنكار لا تسليم فيه. ومن أجل هذا قال الإمام مالك بن أنس:" ليس العلم بكثرة الرواية إنما العلم نورٌ يقذفه الله في القلوب"؛ وإنما منفعة العلم أن يُقرِّب العبد من ربه، ويبعده عن رؤية نفسه. ورؤية النفس هذه هي محل الإنكار، وهي هي محل الجحود.

(2) (د): أنكار العبد. وهي قراءة خاطئة، والصحيح: إنكار العبد؛ إذْ لما كان العلم خبراً وكان الخبر جُحوداً، صار الجحود إنكاراً. فالعالم هو الذي ينكر، وعليه يكون إنكار العبد يظهر عنده علمه كما قال الرُّوزْبَاري.

(3) (م) : ليس، وفي (د) ليسا، والصحيح قراءة (د).

(4) يلزم للعبد العلم كما تلزم له المعرفة؛ فليس يوصف بالكمال من يكون من شأنه التخلي عن العلم أو عن المعرفة، وليس يَشُمُّ من هذا الطريق رائحة من هجر العلم إلى وساوس النفس وخواطر الهوى. غير أن العبد مع هذا كله بعد تشبُّعه بالعلم واتصاله بالمعارف الإلهية على تنوع الواردات عليه .. هل سيتغير حاله أم سيظل كما هو لم يتغير ولم يتبدل؟.. وإشارة الجنيد "فانظر كيف كان؟!"؛ هي إشارة منعطف في الطريق، يرمي إلى فهم التوحيد والتحقق به وفق آية الميثاق؛ أي انظر هل كشف العلم أو كشفت المعرفة حقيقته الأصلية؟ هل رجع آخر العبد إلى أوله: " فيكون كما كان إذا كان قبل أن يكون"؟ هل تحقق العبد بعد العلم والمعرفة بالتوحيد فلزم أدب الخضوع لله فأسقط معه التدبير وأسقط الاختيار ثم رأى الأشياء بالله من خلف حجاب السبب؟!." فإذا عَلِمَ وعَرَفَ فانظر كيف كان؟"؛ انظر علمه في أي من الأودية كان يجريه؟ وانظر معرفته في أي واد من الأودية كان يجريها فصارت تجري عليه؟!.

(5) هذا الذي يُشير إليه الجنيد إنما هو معراج روحي يشي من الوهلة الأولى بحالات معرفية يعانيها صاحبها يتداخل فيها العلم مع المعرفة في مراحل التجربة الروحية التي تغلي في جوف صاحبها وتفور بالإقرار تارة وبالإنكار تارة أخرى تعبيراً عند حالات شهودية عارفة تجود بها التجربة وتضطرب، وليست هي ببعيدة عن تجارب العارفين مطلقاً؛ لأن مشهودهم ليس هو العلم من حيث هو علم ولا هي المعرفة من حيث هي معرفة؛ فهذا وتلك إنْ هي إلا حُجُب،" فإذا دَفَعْتَ النَّظَر فَكل ذي حِجاب". أي: كل ذي نظر حجاب؛ أو إنْ شئْت قلت: إنْ هي إلا صور لتجليات إلهية من ورائها، وليس المقصود إصابة العلم كمطلب إنساني ولا المعرفة كمطلب إنساني وإنما لتقصد غاية من ورائهما: الاتصال بالله حقيقة، والشعور بتجلياته حقيقة، لكنما المراقي الشهودية بمقتضى العلم والمعرفة تجعل العبد على الحيرة التي وصفها الجنيد فيما تقدَّم بأنها في تيه أو التيه الذي هو في حيرة. وعليه؛ فتجليات الحقيقة هنا هي التي تدل على هذا المعراج؛ فتارة يكون العلم مُنْفرداً وتارة تكون المعرفة مُنْفردةً وتارة يجيء العلم بالمعرفة، وتارة تأتي المعرفة بالعلم، وتارة يكون الجحود بالمعرفة وتارة يكون الإنكار والجحود، وتارة يكون الإقرار والتسليم، وتارة يكون إنكار الإقرار وإنكار التسليم، وتارة يجيء التعبير عن أحدهما أو كلاهما في حالات غريبة ونادرة الحدوث إلا أن تكون صادرة عن أصحاب التجارب الشهودية. هذه مراقٍ شهودية ومعارج روحانية ومفاوز لا يقطعها المرء إلا بمعونة التوفيق؛ لأنها مفاوز تستلزم الغرق والهلاك. وفي مثل هذه الألفاظ المستعملة كالغرق والهلاك ما يعطي الانطباع من أول وهلة بأن الجنيد يتحدث عن تجارب حال الفناء واستيلاء انبساط المحبة والانغمار في غمار الحَق، والاستغراق في بحر الحكمة؛ حيث شهود الحق في تجلياته أو شهوده في حالات احتجابه سواء، الأمر الذي يؤكد بأن هنالك دلالاً لدى المؤلهين لا يطاق، غير أنه يصدر عن المعرفة أحياناً وعن العلم أحياناً أخرى، أو قُلْ إنه يصدر عن الحال. والولي العارف في حال الفناء مجذوبٌ نحو الأفق الأعلى ذو معراج روحي مرهون بتجلياته الشهودية. فمثل هذه الحالات الارتقائية صورٌ باطنة لتجربة الحَق، تشْهَدُ من مشاهدها يعز التعبير عنه بألفاظ مفهومة. واصطلاح حال الفناء يُرادف كما قلنا مراراً التجربة الصوفية بالأساس.

وقال الجنيد:" الإثبات مَكْرٌ، وَالعلْم بالإثبات مَكْرٌ، والحركات غَدْر، والعِلْمُ بالحركاتِ والموجُود من داخل المكر غَدْرٌ "[1].

وقال الشبلي:" العِلْمُ جُحُودٌ، والمعرفة إنكَارٌ، والتَّوحيدُ إلحادٌ "[2].

---

(1) مرة أخرى نجدنا مع المكر في إشارة من إشارات الجنيد . والمكر كما تقدّم هو:" إرداف النعم الباطنة والظاهرة مع المخالفة وإبقاء الحال". والقاشاني يشرح هذا الاصطلاح المعرّف أعلاه؛ وهو من كلام ابن عربي، فيقول:" وتتابعها (أي تتابع هذه الحالة: إرداف تلك النعم الباطنة والظاهرة)، من المكرومات والعلوم مع سوء الأدب، وإظهار الآيات من خرق العوائد؛ والكرامات من غير أمر، وإذن إلهي يترتب عليه مصالح الكون، ونظام أموره، من غير حدّ تقف دونه ولا تتجاوز عنه ( رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال؛ ص 238). ولا شك أن التأمل في أحكام حدود هذا الاصطلاح يعني أن المكر إثبات هذه النعم الواردة مع ما في نفس المثبت من سوء أدب؛ وعلى هذا تحمل إشارة الجنيد :" الإثبات مكر ..."؛ بمعنى أن مَنْ تكن نفسه غير قادرة على ملاقاة ما يجري في باطنه أو في ظاهره من مكرومات بعين النقص والتصدي فهو في مكر دائم شاء من شاء وأبى من أبى، لاسيما وهو يعلم أن إثبات هذه الحالة مكر، وأن كل ما من شأنه أن يوجد داخل المكر هو كذلك غدر؛ فضلاً عن كون صاحب هذا الحال ممكوراً به فهو أيضاً مغدور. ويدخل تحت هذا الباب كل ما هو داخل فيه من حالات المكر سواء كان علماً يركن صاحبه إليه ولا يرتقي من خلاله إلى الله لا بل يتوقّف عنده ويحتجب به؛ أو كان كرامة تطغيه فتحجبه؛ كائنة ما كانت تلك الكرامة؛ عن سنن الكون المنظوم من الخالق الكريم وحده على نظام لا يختل ولا يخترق لأحد؛ فمن سوء الأدب أن تكون هنالك دعوى ضد العبودية سواء كانت بالعلم أو بغيره. وسوء الأدب هنا هو في حد ذاته مكر يدلُّ على مخالفة صاحبه حدود الأدب مع توالي النعم عليه ظاهرة وباطنة.

(2) توجد في (م) إشارة عند عبارة الشبلي:" العلم جحود". تقول الإشارة أي "إنكار مع العلم". لكأنه مادام هناك علمٌ فهاهنا إنكار ومن ثَمّ نجد التلازم الغالب بين الجحود والإنكار والعلم؛ أما إشارة الشبلي: " التوحيد إلحاد" فمعناها أن التوحيد فيما لو قامَ على العلم والمعرفة ( وهما هنا جحود وإنكار) يصبح في هذه الحالة إلحاداً؛ لأن ما قامَ على الإنكار فهو إنكار وما قام على الجحود فهو كذلك جحود. وقريبٌ من إشارة الشبلي هذه إشارته التي يقول فيها:" التوحيدُ حِجابُ المُوَحّد عن جمال الأحدية"؛ وشرحُ هذه الإشارة يفسر لنا معنى إشارته السابقة فالتوحيد هو "فعل العبد"، وفعل العبد لا يكون كشفاً لجمال الله. وفي حقيقة الكشف يكون الشيء الذي لا يوجب الكشف حجاباً. ولما كان الإنسان بكل أوصافه " غيراً "؛ لأنه إذا كانت كل صفاته ربانية كان ربّاً. وفي هذه الحالة يكون الموحّد والتوحيد والواحد كل واحد منها علة الآخر؛ وإذا كان الأمر كذلك فقد صار هذا كله شركاً أو كفراً أو إلحاداً على اختلاف الألفاظ التي تجري بها إشارات العارفين لمّا يعبرون عن التوحيد بمثل هذه الألفاظ في تلك الحالة، وإنْ جاءت مستشنعة الظاهر مستحبة الباطن؛ لأنهم من المؤكد يعبرون فيها عن حالة الأغيار؛ فلو صار التوحيد والموحد والواحد كل أولئك علة الآخر لكان هذا بعينه هو تثليث النصارى. يصبح التوحيد شركاً أو كفراً أو إلحاداً في الحالة التي يقترب فيها من تجهيل التوحيد لا معرفته، فيحتجب صاحبه عن الله؛ لأنه ليس بموحّد على الحقيقة. فإذا مَنَحتْ الطالب لله أي صفة من فناء نفسه في التوحيد؛ فهو محجوب بتلك الصفة، وعندما يكون محجوباً فإنه ليس بموحّد؛ لأن كلّ مَا خلا الله بَاطِل (كشف المحجوب: ص 314). والذي يرفع الحجاب جملةً عن التوحيد هو الفناء في التوحيد؛ أي تلاشي صفات العبد بالبقاء في صفات الحق في حالة الجمع، عندها يكون التوحيد حالة شهودية تنطمس فيها الأدلة النظرية وتذاق ذوقاً بعوان الكشف والشهود لا بعوان الدليل والبرهان. ومع ذلك تتفاوت عبارات العارفين وتتباين إشاراتهم في ظلال التعبير عن تلك الحالة ثم تختلف باختلاف أنفسهم في أحوالهم فما يراه "الشبلي" في حالة بعينها لا يراه "النوري" في نفس الحالة؛ فذوق هذا غير ذوق ذاك؛ بل ربما تعدّدت الأحوال في نفس الذائق فلا يكاد يصف حالة بعينها حتى يعطي وصفاً آخر لها بذوق آخر وبمشرب آخر وإنْ كانت الحالة هي نفس الحالة، ولكن المورد هو الذي يختلف والذوق هو الذي يتباين. ومن أجل هذا كثرت إشارات العارفين وتعددت في المشرب الواحد؛ لأنها تعبير عن حالات شهودية. ولما سأل أحدهم "الشبلي" عن توحيد مجرّد بلسان حق مُفْرَد . فقال: ويحك! من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو مُلْحِد، ومن أشار إليه فهو ثنوي، ومن أومأ إليه فهو عابد وثن، ومن نطق فيه فهو غافل، ومن سكت عنه فهو جاهل، ومن وَهِمَ أنه واصل فليس له حاصل؛ ومن رأى أنه قريب فهو بعيدٌ، ومن تواجد فهو فاقد، وكل ما ميّزتموه بخيالكم وأدركتموه بعقولكم في أتم معانيكم؛ فهو مصروفٌ مردودٌ إليكم: محدث مصنوع مثلكم (الرسالة القشيرية: ص 301) ومن هنا يتبيّن أن حقيقة التوحيد شيء والعبارة عنه شيء آخر. فالعبارة عن التوحيد هي التي تقع موقع الإلحاد؛

وقال النُّورِيّ:" الخبرُ عِلمٌ، والإنكارُ إلحادٌ، والمُشاهَدةُ كفرٌ[1]، ولا يكفر التّوحيد كفرٌ"[2].

---

لأنها لا تصيب حقيقته في شيء، ومن هنا أيضاً تجيء إشارة الشبلي التي يقول فيها:" العلم جحود، والمعرفة إنكار، والتوحيد إلحاد"؛ عبارة صحيحة مستقيمة لا عوج فيها ولا انحراف فيها لو عرفنا أنه يقصد بالإلحاد التعبير عن التوحيد بالعبارة العادية واللسان المعتاد.

(1) المشاهدة كفر: لنضع في الاعتبار أولاً أن كلمة "الكفر" التي ترد في إشارات العارفين كما قلنا فيما سبق إنما ترد بالمجاز؛ فليس من المحتمل بل المؤكد ثانياً أن تكون المشاهدة الموصوفة هنا هي مشاهدة الأغيار؛ ومُشاهَدة الأغيار في حال الشهود كفر.

(2) تجيء إشارة النوري لتؤكد ما كنا ذهبنا إليه في آخر الهامش السابق؛ وهو أن إشارات العارفين تتلوّن وتتصدّ بمقدار تلوّن معارفهم وأذواقهم في أحوالهم، بل بمقدار أنفاسهم في تلك الأحوال. تأتي إشارة النوري لتقول:" الخبر علم، والإنكار إلحاد، والمشاهدة كفر؛ ولا يكفر التوحيد كفر". الخبر علم، وهي إشارة معروفة في إطار كون الخبر يندرج تحت العلم ويدور في فلكه حضوراً وغياباً. وقد تضمّنت الإشارة إلى أن الخبر الذي هو علم هنا ليس كالمعاينة التي هي الشهود المباشر في بطن التجربة. والإنكارُ إلحاد بمعنى أن إنكار العلم الذي جاء به الشرع إلحاد. والمشاهدة كفر بمعنى أن المشاهدة في حال الشهود للغير كفر، إذ لما كان الشهود شهود أغيار صار الكفر أقرب إليه من الإيمان. وإذا ثبَتَ شهود الأغيار في التوحيد كان هذا الإثبات أيضاً من الكفران؛ لأن صاحبه ينفي الإلهي ويثبت ما دونه؛ ينفي الخالقية ويثبت المخلوقية لا ينفيها نظراً وبرهاناً ولكن بل شهوداً وعياناً فهو في مشهد تلك الحالة يُعَدُّ كافراً، لأنه أثبت غيراً. والأصل في التوحيد أنه سرٌّ يكاشفه الله لعباده ولا يمكن التعبير عنه بوجه من الوجوه؛ ولأن مادة التعبير نفسها تقتضي أن يكون للموحد إرادة؛ بمعنى أنه لا زالت فيه بقية من حظوظ النفس يمارس بمقتضاها التعبير عن حاله، وما دامت له إرادة فهو لم يفنَ عن إرادته وإثبات إرادة الله؛ يعني لم يخرج عن ذاته ويتصل بالله، ولم يتحقق من التوحيد فتفنى نفسه ويذهب حسه وتغيب صفاته الإنسانية في مشهد الذات الإلهية؛ لا يزال البعد الإنساني فيه حاضراً ولم تتمكن الجانب الإلهي منه كما يغنيه عنه ويفنيه به. لا يزال الإحساس موجوداً لم يفنَ بعدُ، ولا يزال شهود الأغيار ملازماً له في الحل والترحال؛ لأن الإرادة باقية وحظوظ النفس قائمة. وها هنا تكون إشارات العارفين محل اعتراض على هذا المشهد إذ شرطوا لتذوق تلك الحالة (= حالة التوحيد) وفقاً لما قاله الجنيد:" أن يكون العبد شَبَحاً بين يدي الله تجري عليه تصاريف تدبيره، في مجاري أحكام قدرته، في لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له، بوجود وحدانيته في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته لقيام الحق له فيما أراد منه؛ وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله؛ فيكون كما كان قبل أن يكون" (اللمع : ص 49). والنصّ موجودٌ أيضاً في الرسالة القشيرية باختلاف بسيط في الألفاظ (ص 300) وأطلق الصوفية عليه اسم "التوحيد الخاص"؛ وقال يوسف بن الحسين الرازي؛ وهو من أصدقاء الجنيد:" توحيد الخاصّة أن يكون (العبد) بسرِّه ووجده وقلبه؛ كأنه قائم بين يدي الله تعالى، تجري عليه تصاريف تدبيره وأحكام قدرته، في بحار توحيده بالفناء عن نفسه، وذهاب حسه، بقيام الحق سبحانه له في مراده، فيكون كما كان قبل أن يكون في جريان حكمه سبحانه عليه (الرسالة القشيرية؛ ص 301) وهنا هو معنى إسقاط التدبير مع الله كما عرّفته المدرسة الشاذلية وكما دونه بعلاق عال ابن عطاء الله السكندري. وربط سهل بن عبد الله التُّسْتَرِي هذا المفهوم العميق للتوحيد بالتوكل فقالَ أول مقام التوكل:" أن يكون العبد بين يدي الله عز وجل كالميت بين يدي الغاسل يقلبه كيف يشاء؛ لا يكون له حركة ولا تدبير (الرسالة القشيرية: ص 163). ونظرة فاحصة إلى هذا الوجه من التوحيد السالم من علل الآفات تعطي مفهوم عبارة النوري، فكل مادون ذلك يُعَدُّ في قانون العرفان كفراً، وهو المعنى الذي تضمّنته إشارة النوري: " المشاهدة كفر، ولا يكفر التوحيد كفر"؛ يعني لا يشوب التوحيد الخالص كفر ولا يعترضه "غَيْرٌ" بوجه من الوجوه، فإن الغير فيما لو طرأ على التوحيد في حال الشهود كفر. ولما كان الغير كفراً فلا يكفر التوحيد كفر. وهذه الإشارة هي عندي تبلغ الغاية من الدقة والذوق الصوفي الخالص. على أن الموحِّد وهو في بطن تلك الحالة يتسامى على إرادته المحدودة، لا بل لا إرادة له خاصّة، وليس له نظر إلى نفسه بالكلية؛ بسبب أنه موجود في محل القرب شاهدٌ لما هو أجلُّ وأعظمُ من كل محدود، تفنى نفسه ويعزب حسه وتجري عليه كما قال الجنيد تصاريف أحكام القدرة الإلهية بإرادة الحق حتى يصبح ذرة كما كان في الأزل عندما صدر ميثاق الوحدة؛ يوم ذَرَّ الله الخلائق وأجاب عن السؤال:" ألست بربكم ؟!" وكانت تلك الذرة هي موضع سؤاله؛ كما أفضنا في شرحه في الدراسة (راجع كتابنا: التصوف السني؛ ص 408 وما بعدها). ولست أشك في أن هذه الحالة التوحيدية الصافية لهي هي الحالة التي يعرفُ فيها المرء نفسه معرفة حقيقية ويكتشف ذاته اكتشافاً حقيقياً حين يرجع آخر العبد إلى أوّله فيكون كما كان قبل أن يكون: يرجع إلى أصله فيكتشف حقيقته الباطنة بعيداً عن لوثات الأغيار ممن ركضوا في ميادين الغفلة وراء الزائل الرخيص في هذه الدنيا وتركوا حقيقة الآدمية المنزهة الباقية. فهؤلاء الراكضون وراء اللذة العاجلة والدنيا الزائلة والسلطة البراقة والجاه العريض والمكسب الرابح والنفوذ السريع هم كفروا بالتوحيد حين كفروا بذواتهم ولم يعيروها اهتماماً ولا اكتشافاً ولم يبلغوا من فهم الحقيقة الأصلية الباطنة مبلغهم من

وقال ابن عطاء:" العِلْمُ عِلْمُ الجَهْلِ، والمعرفة معرفة الإنكار، والمشاهدة مشاهدة الجحود[1]". وقال ذو النون:" في طريقِ المعرفةِ ألف علمٍ، وعند كل علم تجهل وألفُ معرفةٍ، وعند كل معرفةٍ إنكارٌ "[2].

وقال أبو يزيد:" يقولون: ألف ! والطريقُ واحِد إلى الله الذي يصل إليه، فإذا نظرْتَ وَصَلتَ "[3]. وقال:"كل لا تجاوزَ من مُكرِه، ومكرِه من مُكرِم "[1].

---

الوعي أو من العلم ففروا من ذواتهم إلى التمسك بكل ما هو عاجل ورخيص؛ فكانوا أكثر خلق الله بالقيمة الحقة الكامنة وراء مطالب الدم واللحم أو وراء مطالب المحدود: العقل المحدود والعلم المحدود والبصر المحدود، لم يدركوا حقيقة ذواتهم ولم يعرفوها؛ لأنهم لم يعرفوا للتوحيد الخاص معنى.

(1) (م) : جهل وجحود بغير أداة التعريف. ومشاهدة الجحود هي مشاهدة أغيار أيضاً. أما قول ابن عطاء : العلم علم بالجهل؛ إشارة نافذة في الصميم فهو يعني الجهل بالنفس أساساً، والجهل بالنفس يقود إلى طلب الزعامات الدنيوية من جاه ومال وسلطة وشهوة ثم إدعاء العلم في غير تحقيق. ولا ريب كانت هذه الزعامات يشملها جيماً مفهوم العلو، والتعالي، المجموع في التقدير القرآني تعبيراً بقوله تعالى:" تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الأَرْضِ وَلا فَسَاداً، وَالعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ" ( القصص: آية 83). هنا العلو هو في بعض التخريجات يعني: النظر إلى النفس. أما الفساد؛ فيعني النظر إلى الدنيا، والأمن من المكر والكبر والعجب. وأصلُ ذلك كله من الجهل، وليس الجهل هنا بالطبع جهلاً بالعلم كائناً ما كان هذا العلم، لا .. فقد يكون الإنسان عالماً ولكنه في هذا الموطن هو من أجهل الجاهلين. الجهل هنا جهلٌ بالنفس، ثم جهل بالله، مع كون الجاهلُ هنا عالماً من حملة الشهادات البرّاقة واللافتات العلمية الكبرى؛ غير أنه يعدُّ جاهلاً مادام علمه لم يتحوّل إدراكاً إلى علم بالجهل، فالعلماء بالله على هذا هم علماء بجهلهم؛ أي هم الذين يدركون جهل أنفسهم عن أن تصل إلى "حقيقة الحقائق"؛ أو حتى ما دونها، ناهيك عن احتكارها أو امتلاكها؛ فضلاً عن التعبير عنها بعد العلم بها. فأما الذين يعلمون ويقولون مع شدة الادّعاء إنا علماء فهم جهلاء على التحقيق؛ وعن الجهل يكون الكبر وطلب العز في الدنيا، والعلو في الأرض، والتلهف على السلطة والاستبداد بها، إلى كثير من الآفات التي برأ عنها الصوفية المُخْلَص. يُحسن في باب العلم مراجعة الجزء الأول من كتاب " الإحياء " للغزالي، ومراجعة رسالة "آداب المتعلمين" للطوسي، وقد تضمّنت أثني عشر فصلاً في ماهية العلم وفضله؛ وفي النية في طلبه، واختيار العلم والأستاذ والشريك والثبات، وفي الجد والمواظبة والهمة وفي بداية السبق وقدره وترتيبه. وفي التوكل وفي وقت التحصيل، وفي الشفقة والنصيحة وفي الاستفادة وفي الورع في التعلم وفيما يورث الحفظ وما يورث النسيان وما يجلب الرزق وما يمنع الرزق وما يزيد في العمر وما ينقص (مكتبة الثقافة الدينية؛ القاهرة سنة 2003من ص 8 إلى ص 20).

(2) في طريق الله ألف علم: ربما كان مقصد ذو النون أنه ليس ينكر علوم المعارف إلا من كان منكراً منذ البداية طرق الوصول إليها، ولا ينكر سُبل الوصول إليها إلا من لا يدركها حق دَرَكها ولا يعرف منها إلا قشورها. وإشارة ذو النون وصف طريق وتخليص حال؛ ففي هذا السبيل لا يعدم إنكار المنكرين، فمن عدم الذوق عدم ثماره، وقطف القشور التي لا تغني فتيلاً عن قطف اللباب.

(3) فإذا نَظَرْتَ وَصَلْتَ في إشارة البسطامي: معناه وصول تحقيق. وليس المقصود بالنظر نظر عقل ولا آلة بحث ورواية، بل النظر هنا "قوّة توجّه" أو قُلْ "ملكة تعلق" بالملأ الأعلى. والطريق واحد. ووحدة الطريق كامنة في مثل هذا التوجه وهذا التعلق. وفي عبارة عالية لأبي يزيد يصف فيها حظوظ الأولياء لعلها تفسر لنا هذه الإشارة التي بقصدها هنا حيث قال:" حظوظ الأولياء مع تباينها من أربعة أسماء، وقيام كل فريق منهم باسم منها، وهو الأول والآخر والظاهر والباطن، فمن فنى عنها بعد ملابستها فهو الكامل التام، فمن كان حظه من اسمه الظاهر لاحظ عجائب قدرته، ومن كان حظه من اسمه الباطن لاحظ ما جرى في السرائر من أنواره، ومن كان حظه من اسمه الأول كان شغله بما سبق، ومن كان حظه من اسمه الآخر كان مرتبطاً بما يستقبله، وكلٌ كُوشِف على قدر طاقته إلا من تولاه الحق سبحانه ببرّه، وقام عنه بنفسه، وهذا الذي قاله أبو يزيد البسطامي يشير إلى أن الخواص من عباده ارتقوا عن هذه الأقسام؛ فلا العواقب هم في ذكرها، ولا السوابق هم في فكرها، ولا الطوارق هم في أسرها؛ وكذا أصحاب الحقائق يكونون محواً عن نعوت الخلائق كما عبر سبحانه بقوله تعالى:" وتحسبهم أيقاظاً وهم رقود" (الكهف: آية 18) (الرسالة القشيرية: ص 262)؛ ولنلحظ ملكة التعلّق في توجهات البسطامي أو في تعليقات القشيري عليها؛ كلها تدور حول الفناء في التوحيد. فالكامل من الأولياء كما قال البسطامي هو ذلك الذي فنى عن حظوظه من الأسماء بعد تلبسه بها، يعني بعد تحقُّق ملابسة كل اسم منها. وأصحاب الحقائق في وصف القشيري يكونون محواً عن نعوت الخلائق؛ لكأنهم أيقاظ وهم في الحقيقة رقود. الدلالة هنا واضحة تعبيراً عن حال الفناء تعلقاً

## (6) سِرُّ الوَجْدِ:

قال الجنيد:" الوَجْدُ هَلاكُ الوَجْد "[2].

وقال النوري:" الوَجْدُ فَقْدُ الوَجْدِ بالموجُودِ "[3].

---

وتحققاً. وإذا كان الطريق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق؛ فإن البسطامي يركز هنا على وحدة الطريق في غايته، في نهايته، لا في المسالك ولا في البدايات. فمن نظر بعين التحقيق عَرَفَ وَحْدَةَ الطريق فَوَصَل، ومن شاب نظره تَحَبَّسَ في الطريق وتخليط تَفَرَّقَ عن السبيل.

(1) كل لا تجاوز من مكره: كلّ لا يتحقق مكره؛ إذ كان مكره من مكرهم، فقد مكروا ومكر الله، وإنْ مكرهم لتزول منه الجبال.

(2) تجدر الإشارة قبل التعرُّف على شذرة الجنيد هذه، إلى أن الوجد في الاصطلاح الصوفي هو من قسم الأحوال، فكما كان العلم من قسم الأودية والترقي بمقتضاه إلى عالم القدس؛ فكذلك يكون الوجد بترقية القلب إلى مقام السر، تتوالى على صاحبه الأحوال بمحض الموهبة وتتواتر عليه الألطاف بحكم السابقة واللاحقة. وقد عُرِّفَ الوَجْد بأنه " مَا يُصادف قلبك وَيَرِدُ عليك بلا تعمُّد وتكلف، ولهذا قال المشايخ: الوَجْدُ هو المصادفة، والمواجيد ثمرات الأوراد، فكل من ازدادت وظائفه ازدادت من الله تعالى لطائفه". وقد نقل القشيري عن شيخه أبي علي الدقاق تفصيلاً من جانبه لهذا الإجمال أن:" الواردات (إنما هي) من حيث الأَوْرَاد؛ فمن لا وِرْدَ له في ظاهره لا وَارِدَ له في سرائره، وكل وَجْد فيه من صاحبه شيء فليس بِوَجْد؛ وكما أنه ما يتكلَّفه العبد من معاملات ظاهرة يوجب له حلاوة الطاعات، فما ينازله العبد من أحكام باطنة يوجب له المواجيد، فالحلاوات ثمرات المعاملات؛ والمواجيد نتاج المنازلات (الرسالة القشيرية: ص 62)؛ فبيّنٌ أن الوجد يشتغل على الباطن؛ حالٌ يتنزّل على العبد إنزالاً لا تمثّل فيه ولا اكتساب. غير أن الوجد باعتباره حالاً موصوف أيضاً بأنه: " الشعلة المتأججة من نار العشق يستفيق لها الروح بلمع نور أزلي وشهود دفعي"، كما في اصطلاحات القاشاني. على أننا لو عمدنا إلى الاصطلاح شهدنا تطور هذه الحالة في نفس الصوفي من البداية حتى النهاية وترقّيهُ بمقتضاها إلى حيث التعبير عنها بمطلق الشهود: فللوجد صورة في البدايات والأبواب والمعاملات والأخلاق والأصول والأودية، وله كذلك درجة في الولايات وفي الحقائق وفي النهايات؛ فصورته في البدايات: لَهَبٌ مشتعل يستفيق لها شاهد الحس سمعاً أو بصراً. وفي الأبواب: وَجْد عَارض يستفيق له الفكر. وفي المعاملات: لَهَبٌ مشتعل يستفيق له القلب من شهود عارض. وفي الأخلاق: لهب متأجج من نار الحب ينبعث منه القلب لطلب الفضائل الخلقية والكمالات الإنسانية. وفي الأصول: نارُ القلب ينبعث منه لطلب الحق. وفي الأودية: شعاعُ نوري من عالم القدس يستفيق له العقل لطلب العلم والحكمة، ويحصل به غورة السكينة وعلو الهمة. ودرجته في الولايات: وَجْدٌ يختطف العبد من يد الكونين؛ ويخلصه من الأين والبين. وفي الحقائق: وَجْدٌ محضٌ معناه من دون الحظ والرسم، وينسيه اسمه بالكلية أو يمحوه الرسم للوسم. وفي النهايات: يتبدل الوجد بالوجود، أو بعارض الجمع والفرق للتلون في الشهود" (اصطلاحات الصوفية: ص143) ولنلحظ كلمات مثل "اللهب" و"النار" و"الشعاع" تعبيراً عن نفاذ الوجد في قلب الواجد لنجد أنه لوعة نازلة في القلوب لا سبيل إلى دفعها لكونها حالاً باطنة إذا هي استحكمت في الباطن ظهرت آثارها على الظاهر فسمي صاحبها بالمتواجد. وهنا يكون التواجد نقصان لا كمال، وهنا أيضاً تأتي إشارة الجنيد " الوَجْدُ هَلاكُ الوَجْد"؛ لتعبّر عن أصحاب النهايات لا عن أصحاب البدايات: الانتقال من الوجد إلى الوجود، والعبور بمقتضى الوعي الباطني في حالات الشهود من الوجد باعتباره حالة نازلة من نوازل الأحوال إلى الوجود بوصفه سمة الراسخين في طريق العرفان. الوَجْدُ هَلاكُ الوَجْد: أي حين يفنى الوجد يبقاء صاحبه بكون الوجود، وهو الغيبة عن الوجود لما يطرأ عليه من الشهود. ولما كان الوجود نهاية صار التواجد بداية والوجد واسطة بينهما، بين البداية والنهاية. وإشارة الجنيد "الوجد هلاك الوجد" إشارة إلى أصحاب الكمالات من أهل الرسوخ والتمكين لا أهل الحركة والتلوين.

(3) والنوري - "أمير القلوب" كما سمّاه الجنيد - في إشارته تلك، يعبّر عن الوجد بوصفه فقد الوَجْد بالموجود؛ لكأنه يقول: لو كان هنالك وجود موجود لما كان وَجْدٌ من الأساس؛ فما تلوَّن أصحاب الوجد وما تواجدوا إلا لفقدان الوجد بالموجود؛ وإنه ليشير بفقدان الوجد إلى فقدان القلب بوجود الرَّب، "فالفقدان" هنا في مقابل "الوجدان"؛ وهي لفتة تنبيه إلى حال الفناء الصوفي بامتياز. أن أهل التواجد تواجدوا؛ لقلة حظهم من الموجود فما رسخوا ولا تمكنوا ولكن هاموا وسكروا فَدَلَّ ذلك على كونهم أهل بداية في عالم الشهود. لم يفنوا بالكلية عن حظوظ البشرية ومن ثَمّ لم تظهر عليهم سلطان الحقيقة، ولكنهم لو وجدوا الحق لما فقدوا الوجد بالموجود. وللنوري إشارة أخرى يوردها القشيري عنه (ص 63) وهي قوله:" أنا منذ عشرين سنة بين " الوَجْد " و"الفَقْد"؛ أي: إذا وجدتُ ربي فقدت قلبي؛ وإذا وجدت قلبي فقدتُ ربي؛ وهو نفسه معنى قول الجنيد:" علمُ التوحيد مُبَاينٌ لوجوده؛ ووجوده مُبَاينٌ لعلمه"؛ بمعنى أن علم التوحيد يعلمه العبد من خارج علماً نظرياً بَرَّانِياً بالاستدلال والنظر في الآثار والتأمل في المخلوقات والتفكُّر في الأكوان، فتلك هي المباينة للوجود؛ وهي حالة "الفَقْد" بإشارة النوري. ولكن متى غاب عنه الإحساس بنفسه وفني في المكوِّن فقد فَقَدَ وجوده له، وهو

وقال ابن عطاء: " الوَجْدُ وَجْدُ مَّا حُجِبْ، فإذا كشَفَ يَذْهَبْ "[1].

وقال الجنيد[2] :

وجُـودي أنْ أغيبَ عن الوجُـودِ         لما يَبْـدُو عليَّ مِنَ الشُّهُـودِ

وقال: " الوَجْدُ لِي فَخْرٌ، ولكن فَخْرُتُ بوَجْدِ[3] مَوْجُودِ الوجُودِ ".

وقال ابن عطاء (شعراً)[4] :

كَتمتُ الذي ألقىَ مِنَ الوَجْدِ في الحَشَا         وَقَدْ كُنتُ في كِتْمَانِ ذَاكَ مُصِيبُ

---

معنى قوله في الحالة الثانية: وجود علم التوحيد مُبَاينٌ لعلمه؛ أو إنْ شئت قلت: هي حالة " الوَجْد"؛ وجود الرَّب مع فقدان القلب على إشارة النوري، وهو ما عَبَّر عنه الجنيد بقوله: وجودي أن أغيبُ عن الوجود .. لما يبدو عليَّ من الشهود"؛ وإن الحالة التي يبدو عليه فيها الشهود لهي هي حالة الاستهلاك: الغيبة عن الوجود المحسوس والفناء بالكلية عن الأوصاف البشرية: استغراق في الله.

(1) الوجدُ وجْدُ ما حُجِبْ ... أي ما حُجِبْ عن الوجود المقصود، وهو وجود الحق تعالى، ومتى كُشف وجود الحق واستغرق العبد في تمام الشهود ذَهَبَ الوجد وحلَّ في محله الوجود من طريق الشهود. لكن إشارة ابن عطاء تجعلنا نُفرّق بين " الوَجْد" و" الوجود"؛ فالأول معناه الحزن والثاني معناه الوجدان، وهما مصدران واسم فاعلهما "واجد"، ولا يمكن التفريق بينهما إلا بالمصدر لا بالفعل، فيقال وَجَدَ يجد وجوداً ووجداناً، وَوَجَدَ يجد وَجْداً بمعنى أن يحزن؛ ويقال أيضاً وَجَدَ يجدُ جدة بمعنى الغنى، أو يقال وَجَدَ يجد مَوْجدَة بمعنى الغضب، والفرق بينها كلها فيما يقول الهجويري بالمصادر لا بالأفعال، وهذان المصطلحان يستعملها الصوفية للدلالة على حالتين تجليان لهم في السماع. الحالة الأولى متصلة بالحزن. والحالة الثانية متصلة بنيل المراد. وحقيقة معنى الحزن هو فقد المحبوب والعجز عن نيل المطلوب فمن كان هنا حالة فهو صاحب "وَجْد"؛ ولكن حقيقة الوجود حصول المراد وبالتالي نيل المطلوب. على أن الفرق بين الحزن والوجد هو أن الحزن ينطبق على الأسف النفسي. أما الوَجْدُ فينطبق على الأسف لوجود الغير في طريق المحبة. يذهب الهجويري فيستخرج من هذين المصطلحين دلالتها وهو استخراج يدل على بصيرة بذوق الطريق؛ فيرى أنه يستحيل أن نعبر عن حقيقة معنى الوجد؛ لأن الوجد هو الألم في المعاينة، والألم لا يصفه القلم، وعليه؛ فالوَجْدُ سرٌّ بين الطالب والمطلوب ولا يظهر إلا بالانكشاف. وفي المقابل لا يمكن توضيح حقيقة معنى الوجود؛ لأن الوجود هو نشوة الطرب في مشاهدة الله تعالى، والطرب لا يمكن نيله بالطلب؛ فالوجود إذن هو نعمة يكرم بها المحبوب الحبيب لا يتأتى أن تلحقها إشارة أو تبيّنها عبارة (كشف المحجوب: ص 460).

(2) (م): جنيد؛ بدون أداة التعريف. وهذه الغيبة التي يتكلم عنها الجنيد حيث قال:" وجودي أن أغيب عن الوجود لما يبدو عليَّ من الشهود"، إنما هي غيبة شهود: شهود التوحيد في حال الفناء، قد لخصتها رسالة ممتازة بعث بها إلى صديقه يحيى بن معاذ الرازي (ت 258 هـ) حيث يقول له:" لا غيّبَ بك عن شاهدك، ولا غاب شاهدك بك عنك، ولا حلَّ بتحويلك عن حالك، ولا حالَ حالك بتحويله عنك، ولا بنْتَ عن حقيقة أنبائك، ولا بانت أنباؤك بغيبة الأنباء عنك". إلى أن يقول:" ولا زلت في الأزل شاهد الأزل في أزليتك، ولا زالَ الأزل يكون لك مؤيداً لما زالَ منك؛ فكنْتَ بحيث كنت كما لم تكن، ثم كنت بفردانيّتك مُتوحِّداً، وبوحدانيتك مؤيداً بلا شاهد بينَ الشَّوَاهِدِ يَشْهَدُك... ( راجع: رسالة الجنيد إلى يحيى بن معاذ الرازي؛ ضمن مخطوطة: رسائل في التوحيد، معهد المخطوطات العربية رقم 134توحيد؛ لوحة 4 ى؛ وراجع كتابنا: التصوف السني: حال الفناء بين الجنيد والغزالي؛ ص51). والبيتُ موجود في الرسالة القشيرية (ص 63) ومشروحٌ من قبيل أبي على الدقاق ولم ينسبه القشيري على لسان أستاذه إلى الجنيد من حيث أن هذا الأخير هو الذي أستشهد به؛ مع إنه كان يتكلم في عبارة الجنيد ويَشْرَح المُراد منها. وعندي أن هذه الغيبة (Absence) شهود التوحيد المقرر أزلاً وهو شهود روحي محض، ترجع فيه الروح لمشاهدة الأزل في أزليته، ويكون العبد كما كان بفردانيته مُتوحّداً. وليس يمكن لهذا الشهود أن يتمّ ما لم تكن الغيبة أحد أركانه الأساسية بحيث يفنى العارض الجسدي وكل العوارض العائقة ويفنى معها الوجود المحدود، وكل وجود سواه، وتلحق اللطيفة بخالقها كما يتمّ الشهود، وفي هذه الحالة يكون الوَجْدُ غيبةُ شاهدةً لمعنى عظيم يتحول فيه "الوجد" إلى "الوجود"، ويكون للغيبة دلالة معبرة عن مراقي روحانية، شهودية، ويكون للوجود معنى آخر غير المعنى الظاهر السطحي؛ إذ يكتشف المرء حقيقته الأصلية كيْ يكتشف أهم عنصر من عناصر تكوينه: الرُّوح.

(3) (د): بفخر، وفي (م) بوجد. وليس الفخر فخر بالوجد بمقدار ما هو فخر بوجود الوجود: فحالة الوجود أتمّ وأكمل من حالة الوجد.

(4) (م) شعراً: مزيدة. والبيت الثاني في (د) مُضطرب؛ وهو: (فوجدي به وجد بوجد وجود         الوجد وجود الواجدين لهيبٌ) وفيه خطأ ظاهر، والصحيح ما أثبتناه. وقوله: وجد وجود الواجدين لهيب؛ تعبيرٌ عن شدة ألم باطني لا يزلها عن القلب سوى الوجود.

فوَجْدي بِهِ وَجْدٌ يُوجَدُ وجُودِهِ ... وَوَجْدُ وجُودِ الوَاجِدِيْنَ لَهِيبُ
لِئِنْ مُتُّ حَقّاً في مَحَبَّةِ سَيِّدي ... فإنَّ المَنَايَا في الوِدَادِ تَطِيبُ

قال الجنيد:" الوَجْدُ انقطاعُ الأوْصَاف عند سماتِ الذَّاتِ بالسرور "[(1)].

وقال ابن عطاء:" الوَجْدُ انقطاعُ الأوْصَاف عند سمة الذات بالحُزن "[(2)].

وقال الجنيد:" الوَجْدُ يحيي الكُلّ، والمشاهَدةُ تميتُ الكُلّ، والوَجْدُ أفضَل "[(3)].

---

(1) الوجد: انقطاع الأوصاف عند سمات الذات بالسرور" فيما يشير إليه الجنيد؛ يعني الحرقة التي يجدها العبد من نفسه حتى إذا ما كان الوجدُ هو الألم القلبي الشديد الناتج عن الحزن أو الفرح، وكان "الوجود" هو أعلى منه وأتمّ : إزالة الحزن عن القلب والوقوف على الأمر الذي كان سبباً لحدوث هذه الحالة أو تلك، استقر اليقين على وصف حالة "الوجد" بانقطاع الأوصاف عند سمات الذات بالفرح والابتهاج؛ فمن شَعَر بالوجد فإما أن يكون مضطرباً بالشوق المُحْرق في حال الحجاب، أو مستكيناً بالمشاهدة في حال الكشف؛ زفيراً كان أو نفيراً، حنيناً أو أنيناً، عيشاً أو طيشاً، كرباً أو طرباً. لكن سؤالاً قد يَنْدُر منا عَرَضاً في الطريق: هل كان الجنيد مُن يفضلون الوجد على الوجود أو ممن يفضلون الوجود على الوجد؟ ففي إشارته تلك ما من شأنه أن يجعل الوجد أقوى لديه من الوجود ففي أية حالة تجري هذه الإشارة؟! أفي حالة الوجود، وهو كما تقدّم أتمّ، أم في حالة "الوجد" وهو هنا أقل درجة من الوجود؟. الواقع أن الجنيد - ومقامه مقام الراسخين ممن نالوا حظوظ التمكين - يعبر عن قوة المعرفة التي هي أكبر من قوة وارد الوجد، ومع ذلك سنجد له من الإشارات فيما بعد ما يعطي تفضيله للوجد بإطلاق، ولكن الهجويري يتحفنا برواية يَفْصِلُ فيها الفروق بين الوجد والوجود من حيث تفضيل بعض المشايخ لأحدهما على الآخر فتارة يرون الوجد أكمل وتارة يرون الوجود أتم؛ فالمسألة لديهم اختيارية. وهي أن الشبلي أتى إلى الجنيد مرة وهو في حالة تواجد فلما رآه الجنيد حزيناً سأله عما يؤلمه فأجابه الجنيد: مَنْ طلب وجد؛ فقال الشبلي: إنما مَنْ وجد طلب! وعقب الهجويري بقوله:" وقد شرح المشايخ هذه الحكاية بقولهم: إن الجنيد كان يشير إلى "الوجد"، والشبلي يشير إلى "الوجود". وإني لأقول إن الجنيد هو الحجة؛ لأن الإنسان متى علم أن مطلوبه الذي يَجِدُه ليس مجانساً له لم يكن لحزنه نهاية ثم قال:" وقد أجمع المشايخ أن قوة المعرفة أكبر من قوة الوجد؛ لأنه لو كانت قوة الوجد أقوى لكان الإنسان الحائر بها في مقام خطير، بينما أن من رجحت فيه كفة المعرفة فهو آمن، وعليه فالواجب على الطالب في جميع أحواله أن يكون متابعاً للمعرفة يمضي على خطى الشارع؛ لأنه إذا غلب الوجد حُرم الخطاب، ومن ثم فلا يستحق الثواب على عمل صالح أو العقاب على عمل شرير؛ ويكون بذلك مستثنى من الكرامة والمهانة على السواء. وإذا كان كذلك فإنه يُعَدُّ في تخريج الهجويري من زمرة المجانين لا في مقام الأولياء المقربين؛ فمن تغلَّب علمه حاله بقي في دائرة الحفظ الإلهي ممدوحاً على الدوام ومثاباً في قصور البهجة بخلاف من تغلب حاله على علمه فهو خارج عن الأوامر محروم من الخطاب ويصير في محل نقصه إما معذور أو مغرور (كشف المحجوب: ص 461- 462) والملاحظ على رواية الهجويري أن هنالك ركة داخلية في عرض مساقها لسنا ندري على التحقيق من أين جاءت؟ أمن نُسَّاخ الكتاب أم من الأخطاء المطبعية والإملائية احتوتها هذه النسخة التي بين أيدينا ولو كانت محققة؟! فقد يتبادر إلى ذهن القارئ من الوهلة الأولى أن الجنيد هو الذي كان في حالة الوجد، وأن الشبلي هو الذي سأل الجنيد؛ مع أن إجابة الجنيد "مَنْ طلبَ وَجَدَ" هي العليا:"الحجة" كما قرر الهجويري، ثم يعود فيقول إن الشبلي يشير إلى الوجود بينما تجيء إشارة الجنيد إلى الوجد، ويعتمد في تخريجه على أن الوجد أقل من المعرفة؛ أي أقل من الوجود، وبعدها يقرر أن قوة المعرفة أكمل وأتمّ من قوة الوجد مع أن الشبلي كان من أصحاب الأحوال مُتلوِّناً، وكان الجنيد من ذوي الرسوخ متمكناً؛ وليس أدلُّ على ذلك من قول الجنيد:" إن الشبلي سكرانٌ ولو أفاق من سكره لجاء منه إمام يُنتفع به" (اللمع - ص 382). فالمس في الرواية وتخريجها على السواء ضرباً من التناقض فيما يسوقه الهجويري، ولو كان هناك اتساق فيما يقول لما كان ذكر حكاية مشهورة عن الجنيد، وهي مذكورة في الرسالة القشيرية (ص62) تكادُ تكون منقولة بلفظها وحَرْفِها وهي: " أن الجنيد ومحمد بن مسروق وأبا العباس بن عطاء كانوا مرة مجتمعين، وكان القوّال يُغني أبياتاً فبقي الجنيد ساكناً أما صاحباه فتواجدا؛ فلما سألاه لماذا لم يشترك معهما في السماع تلا الآية:" وَتَرى الجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ" (النمل: 88)؛ والرواية تقْدَحُ في التواجد وتعطي قوة الرسوخ في عالم الشواهد الروحية مع أنه لم ينكر على صاحبيه أن يتواجدا لغلبة الحال وقلة التحكم في وارداته.

(2) كما كانت حالة السرور جُنيدية تجيء حالة الحُزن عَطائية، كلاهما يصف الوَجْد متعيّناً بما غلب، عليه إن في السرور وإن في الحزن.

(3) الوجد يحيي الكل مادام يُوجِبه استغراقاً بالكلية. والمشاهدة تميت الكل لأنها ثابتة بالمعرفة التي لا تزول وفي المشاهدة فناء الكل.

وقال ابن عطاء:" المُشَاهَدَةُ أَفْضَل "[1].

وقال النوري:" الإِخْبَارُ بالوَجْدِ فَقْدَ الوَجْدِ "[2].

وقال:" المُشَاهَدَةُ الغَرَق، وَالوَجْدُ الهَلاك "[3].

وقال ابن عطاء:" مَتى ما ذَكَرت فالوَجْدُ مِنْكَ بَعِيْدٌ "[4].

---

(1) إذا كان الوجد أفضل على إشارة الجنيد تعبيراً عن حال البدايات والأواسط من أرباب السلوك؛ فالمشاهدة أفضل على إشارة ابن عطاء تعبيراً عن حال أهل النهايات أصحاب الكمال من ذوي الشهود، فإن المشاهدة لا تُوجدهم وإنْ كانت تنتهم عرضاً في رحلة الطريق. والجنيد وابن عطاء كلاهما ينطلق من حاله، وفي التعبير عن ذائقته. وعندي أن إشارة ابن عطاء هنا أقوى من إشارة الجنيد.

(2) الإخبار بالوَجْد فَقْدُ الوجد. قد يكون معنى الإخبار هنا التواجد، أي إظهار الوجد من غير وجد؛ فمتى صار الواجد واجداً على غير حقيقة من وجده ودلَّ حاله على فراغ قلبه من حقيقة الوجد؛ فقد فَقَدَ وَجْدَهُ من حيث يظن الوجود، وإذا أَلَمَّ به آثار الطبع في استدعاء الوَجْد لم يكن من أهل الطريق في شيء. هذه واحدة في إشارة النوري. أما الثانية فهي الإحساس بالوجد وعدم الارتقاء به إلى الوجود. وقد تقدَّم أن الوجود أعلى من الوجد؛ لأنه يتضمَّن وجدان الحق في الوَجْد، ولا يكون وجود الحق إلا بعد خمود البشرية؛ لأنه لا يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة وهو ما أشار إليه النوري سلفاً بقوله:" منذ عشرين سنة وأنا بين الوجد والفقد" أي: إذا وجدتُ ربي فقدت قلبي، وإذا وجدتُ قلبي فقدتُ ربي". وإذا كان الوجد في إشارة النوري أيضاً لهيباً ينشأ في الأسرار ويسنح عن الشوق فتضطرب الجوارح بفعله طرباً أو حزناً عند ذلك الوارد كما نقل عنه الكلاباذي (التعرُّف: ص 113)؛ ففقدان القلب معناه البقاء بالوجد مع الرَّب، وفقدان الرَّب معناه البقاء بالوجد مع القلب؛ بمعنى إذا فَقَدَ القلب وجده حلت فيه نشوة الوجود وهي وجدان الرَّب، وإذا خلَت نشوة الوجود في القلب فَقَدَ القلب وجده، لأنه سيكون في تلك الحالة غير شاهد لنفسه ولا للكون من حوله، ولما كان حال الفناء يأتي بغتة فهو يأتي بوارد وجدان الحق في الوجد فلا يدع لصاحبه وجوداً إذ يُفنيه بعد الشهود، ويمحو القدم الحادث فيما لو اقترن به. وكما عُرِّف الوَجْدُ في اصطلاح الصوفية عموماً بأنه ما يُصادف القلب: من فَزَع ؛ أو غَمٍّ، أو رؤية معنى من أحوال الآخرة، أو كشف حالة بين العبد والله (التعرُّف : 112) كذلك عُرِّف بنفس المعنى تقريباً في اصطلاح ابن عربي:" بما "يُصادف القلب من الأحوال المغنية له"؛ أي من الأحوال التي تأخذ العبد عن شهوده نفسه، ومن شهود الحاضرين، وما يلاقيه من الكون، وما يفجأ القلب بالوصف المذكور، وهو وَجْدٌ صحيح، وعلامة صحته كما في عبارة القاشاني أن يعقبه فائدة، ومزيد علم ذوقي، وإلا فالغيبة فيه توأم القلب باستيلاء أبخرة طبيعية (رشح الزلال: ص 210). تلك شروط وضوابط شرطها أولئك الذين نحتوا حدود أحكام الألفاظ الصوفية وجعلوها علماً له حكمٌ وحكماً يحكمه ذوق. فلنعود إلى إشارة النوري: الإخبار بالوجد فقد الوجد، إذ نفسرها في ضوء قول ابن عربي باتصال الوجد بالسماع هنا فيقول:" إذا رأيتم مَنْ يقدر الوجد على حكم ما عينه السماع المطلق، أو المُقيد، فما عنده خبر بصورة الوجد؛ فإنما هو صاحب قياس في الطريق، وطريق الله تعالى لا يدرك بالقياس، فإنه:" كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ" (الرحمن: آية 29) وأن كلَّ نَفَس في استعداد. فوجود الحق في الوجود، إنما يختلف عند الواجد بحكم الأسماء الإلهية وبحكم الاستعدادات الكونية في كل نَفَس إلى لا غاية (رشح الزلال: ص 211). فمعنى ذلك أن وجود الحق في الوجد غير معلوم، ومعنى كونه غير معلوم أنه يقع بالمصادفة أي بما يُصادف القلب بغتةً، فقد يكون على حكم ما عينه السماع المطلق، أو المقيد ومن ثمّ فلا ينضبط؛ لأنه يتحول ويتبدَّل ويختلف من حال إلى حال، ومن شأن إلى شأن؛ إذ كل يوم هو في شأن على عدد الأنفاس وبحكم الاستعدادات إلى غير غاية. فالإخبار به على هذا الحال فَقْدٌ لا وَجْد؛ ومن ثمّ صار الإخبارُ بالوَجْد فَقْدَ الوَجْد.

(3) المشاهدة الغَرَق في بحر الشهود، والوجد مقدمات لها، فما غَرِق مَنْ غَرِق في المشاهدات إلا وقد تقدَّم إغراقه وجد فياض. وقد سبقت الإشارة إلى قول الجنيد "الوَجْدُ هَلاكُ الوَجْدُ"؛ والنوري يصف الوجد في إشارته تلك بالهلاك كما يصف المشاهدة بالغرق فإذا هلك الوجد أي زال. غَرِقَ صاحبه في الشهود؛ لكن وصف الوجد بالهلاك في إشارة النوري تأتي على معنى استغراقه بالكلية بوجدان الحق فيه، فلا يهلك الوجد سوى الوجود ولا يفنيه سوى حال أقوى منه وأفضل؛ وهو شهود الوجود الحق، وحيث يتضمَّن الوَجْد الوجود تحل المعرفة ويزول الوجد فيتلاشى المتغير بالثابت. ومن أجل هذا قال أحد العارفين في رواية الكلاباذي:" الوَجْدُ بشارات الحق بالترقي إلى مقامات المشاهدة" ( التعرف - 113) على معنى أن المشاهدة أقوى من حالات الوجد وأفضل؛ إذ كان الوَجْدُ بشارةً وعلامةً، وكانت المشاهدةُ استقرارَ يقينٍ وتحقيقَ معرفة، لا تزول؛ لأنها تستقي من مورد جامع: فناء العبد بالكلية في عين الجمع.

(4) متى ما ذُكِرتْ فالوجد منك بعيد: الذكر شعورٌ حيث لا وجد، حضور، وهو ضد غيبة وفناء حيث غيبة في الوجد وفناء في الغيبة، فناء الوجد في الوجود، لكن الذكر المقصود لدى ابن عطاء ذكر تحقيق لا ذكر غفلة، فإذا كان الخطاب مُوجَّهاً إلى الذات الإلهية

وقال ذو النون:" الوَجْدُ بالموجُودِ قائمٌ، والمَوْجُود بالواجد قائم "[1]. وقال: " إظهارُ المغنَى هو الوَجْد، ونفي السرور هُوَ المَوْجُود، وإقامة القلب هُوَ الواجد "[2].

---

فمعناه ما ذكرنا، لكأنه يقول: متى ما ذكرتك ربي فالوَجْدُ منك بعيد، وهل أنسى فأذكر ما نسيت كما قال أبو يزيد، فأنا مع الذكر في دوام شهود الوجود. هذا معنى أول تحتمله الإشارة، وهي مرنوحة المعنى هنا. أما المعنى الثاني فهو فيما لو كان الخطاب موجَّهاً إلى نفسه هو أو إلى أحد مريديه ممَّن يريدون استحضار الوجد أو استدعائه، لكان الخطاب يقتضي أن يقول: متى ما ذكرْتَ نفسك وشهدت حالك ولم تفنَ بالجملة عن طبيعتك البشرية وبقيتْ فيك بقيَّة من حظ نفس ومطلب هوى، فالوجد منك بعيد وحظك منه غير قريب..!.

(1) ها هنا فُرُوقٌ ظاهرة؛ فقد عرفنا "الوجد" فيما تقدَّم وعرفنا "الموجود"؛ الموجود الحقيقي الذي هو "الوجود". فبقي أن نتبيَّن معنى "الواجد"، وهو هنا في إشارة ذي النون ذلك الذي استبد به الوجد وقام فيه فلم يصرفه عما سواه؛ فمن بلغت في قلبه حالة الوجد بحيث صَرَفَتْهُ عما سواه فهو الواجد في حاله، المدعو حقيقاً بهذا بالاسم، فقد تأخذه تلك الحالة إلى أن يكون واجداً بالحق لا بسواه، فهو قائم بالموجود الذي لا يفنى ولا يهلك بل كل شيء هالك إلا وجهه، ومن المؤكد أن "الواجد" وهو صاحب حالة الوجد حقيقة؛ غير "المتواجد"؛ لأن المتواجد هو من يسمع الخطاب، فتختلف عليه الأحوال فيستدعي بها، فالتواجد بداية للوجد. وقد تكون الكُلْفة ويجيء التَّصنُّع من دواعي التواجد، وهو استحضار الوجد في غير وجد، واستدعائه وهو غير موجود فيه، فهو بداية للوجد قد تكون وقد لا تكون. ومن هنا كان الوجد (Ecstasy) حالة شعورية عامة. أما الواجد فلا، فهو مَنْ وَجَدَ الوَجْدُ فيه حقيقة لا دعوى ولا كلفة فيها يطلب. قال القشيري:" التواجد بداية، والوجود نهاية، والوَجد واسطة بين البداية والنهاية"؛ ثم أردف قوله هذا بما كان سمعه من أستاذه الدقاق بأن قال:" التواجد يُوجب استيعاب العبد، والوجد يوجب استغراق العبد، والوجود يوجب استهلاك العبد، فهو كمن شهد البحر، ثم ركب البحر، ثم غرق في البحر؛ وترتيب هذا الأمر قصودٌ ثم وُرُودٌ ثم شُهُودٌ ثم وجُودٌ ثم خُمُودٌ ؛ وبمقدار الوجود يحصل الخمود. وصاحب الوجود له صحو ومحو، فحالُ صحوه بقاؤه بالحق، وحالُ محوه فناؤه بالحق؛ وهاتان الحالتان متعاقبتان عليه دائماً، فإذا غلب عليه الصحو بالحق فبه يصول وبه يقول، قال عليه السلام فيما أخبر عن الحق:" فبي يسمع وبي يبصر" (الرسالة: ص 63). وظاهرٌ من قول "الدقاق" أن التواجد الذي يوجب استيعاب العبد هو التواجد الحق الذي ليس فيه دعوى فهو بالحق وفي الحق، صاحبه هو الذي يقال في حقه "الواجد"؛ لأنه قصد الحق ثم ورد عليه الوجد ثم شهد من أحواله ما شهد حتى تحقق بالوجود فخمدت طبيعته البشرية بمقدار حظه من الوجود، فتعاقبت عليه حالتان هما بالحق صحو ومحو، أو بقاء وفناء. ومن هنا نفهم إشارة ذي النون المصري؛ وهي من إمارات التوحيد:" الوَجْدُ بالموجود قائم والموجود بالواجد قائم "؛ فقيام الوجد كحالة بالموجود يعني اتصال الحق الذي في الواجد بالموجود الذي أدى إليه الوجد، فإذا قام الوجد بالموجود قامَ الموجود بالواجد، وتلك إشارة نافذة إلى حقيقة التوحيد. ومن علامة الموحِّد أن:" مَنْ فاته الحق فليس له في شيء وإنْ مَلك الكون، ومَنْ وَجَدَ الحق فله كل شيء؛ وإنْ لم يملك ذرة. فهذا المُوَحِّد قائمٌ بحقه محجوبٌ عن رؤية قيامه بحقه، وهو مسلوبٌ عن حظوظه، وهو يرى نفسه قائمة بحظوظها؛ ونصيبه من الحق وجود الحق وهو فيه مأسور وليس له متقدم ولا متأخر كما قال قائلهم؛ وهو من شعر الحلاج، ولم يذكر الكلاباذي اسمه (التعرُّف: ص 136):

مَوَاجِيدُ حَقٍّ أوْجَدَ الحَقُّ كُلَّهَا ... وَإنْ عَجَزَتْ عَنْهَا فُهُومُ الأكَابِرِ

(2) هذه الإشارة إنْ هي إلا توضيحٌ للإشارة السابقة عليها، فإظهار المعنى في بطن الواجد هو الوَجْد، ونفي السرور هو الموجود؛ بمعنى من وقف على أسرار الوجود فقد دام حزنه، ومن دام حزنه أنتفي سروره، وغارت فيه حالة الوجد، وإذا أقيمت في القلب مَوْجِدته فهو الواجد على الحقيقة؛ لأنه سيكون في تلك الحالة قد تحقق بالوجد، وهو هنا لوعة محرقة وغصة ملهبة وجذوة نار مشتعلة تهيج في قلب الواجد بمفعول الشوق إلى شهود الوجود، لكن ما يقام في القلب قد يكون قوياً فيؤدي إلى الشهود وقد يكون ضعيفاً فيسلم صاحبه للتواجد. قال الكلاباذي (التعرف: ص 112):" فمن ضعف وجده تواجد؛ والتواجد ظهور ما يحدث في باطنه على ظاهره، ومَنْ قوي (وَجْدُهُ) تمكن فسكن، وإليه الإشارة بقوله تعالى:" تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ" (الزمر: 23)؛ ومما لابد هنا من تفسير للإشارة التي يلتقطها الكلاباذي من الآية، كعادة المتصوفة الكبار، التقاطاً من بعيد دون أن يفسرها: فالقشعريرة التي تصيب جلود الذين يخشون ربهم هي دليل استفحال الوجد المؤدي إلى التواجد بقوة وارد إما أن يكون قوياً أو ضعيفاً، فإن كان ضعيفاً تواجد صاحبه واكتفى بالتواجد، أي اكتفى بقشعريرة الجلد ولم يجاوزها؛ لضعف وجده؛ إلى ما بعدها. فإن أسلمه الوجد بلين الجلد والقلب إلى الذكر والحضور بين يدي الله دلَّ ذلك على قوة الوجد في عمل الباطن استعداداً لشهود الوجود. فهما حالتان: الأولى وجد قوي واستفحل فأدى إلى تواجد تغلَّب فيه الباطن على الظاهر لكنه لم يرتحل إلى ما بعده فكان ضعيفاً. والثانية: وَجْدٌ قوي واستفحل لكن صاحبه رسخ وتمكن لما قام في قلبه وهو ممسك كما يشهد. وهذه الحالة الأخيرة هي التي كان عليها الجنيد لما

وقال أبو يزيد:" ذِكْرُ وجُودِي بوجُودِهِ تَوْحيدي "[1].

وقال الشبلي:" غايةُ التَّوحِيد وَجْدٌ، والإنْكار بالوَجْد عند أوْقاتِ الذَّات "[2].

وقال النوري:" غايةُ التَّوْحِيد إنْكارُ التوحيد؛ إذا ظَهَرَ العَبْدُ عند وَجْدِ اللُّطْفِ، بإثباتِ السِّرّ بجهل العبوُدِيَّة بَلَغتْ "[3].

---

سأله صاحباه: أليس لك في السماع شيء؟ فتلا الآية الكريمة:" وَتَرى الجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحاب" (النمل: 88)؛ لكأنما الواجد ليس بجامد ولكنه لقوة وجده يمر على السماع مَرّ السحاب. فالواجد الراسخ المتمكن هو ذلك الذي يمسك على نفسه وَجْدَهُ ويرتحل إلى ما بعده؛ ولن يتمّ له مثل هذا الارتحال ما لم يكن وَجْدُهُ قوياً لا ضعف فيه فيقوده الوجد إلى الشهود. تواجد صاحبي الجنيد لما سمعوا القوّال ينشد وأمسك هو فلم يضطرب لقوة وجده ولاتصال حاله بالشهود ولغلبة أحوال الصحو واليقظة عليه بين يدي الله على المحو والاستهلاك؛ وهذه الأحوال كما تقدّم هي من فيض القدرة الإلهية تدور وتتعاقب: الصحو بقاءٌ بالحق، والمحو فناءٌ في الحق.

(1) هذه حالة اتحاد (Union) تامة في حال الفناء عند البسطامي؛ فالتوحيد لا يتمّ إلا بفناء الوجود الشخصي والاتصال بالوجود الكلي،" ذكر وجودي بوجوده توحيدي"؛ لكأنما الذكر هو الذي ينقل العبد إلى هذه الحالة استشعاراً من جانبه بهذا الاتحاد، لكنه ليس أي ذكر ولا كل ذكر، بل ذكر الحضور وذكر الفناء الذي يلتقي فيه البسطامي شدة الجذب و الاستغراق. أو قُلْ هو فناء الهوية وغياب الآثار على ما قال البسطامي نفسه، ففقدان الهوية في الوجود المطلق هي التي يُطلق عليها اصطلاحاً: (الفناء Annihilation)

(Stace : (S) Mysticism and Philosophy, P, 115. P, 57- 58)

هذا التوحيد الذي يشير إليه البسطامي هو "الحال" التي كان قد تأكد عنده، وأشار إليه الباحثون فيما سبق بقوله:" للخَلْقِ أحْوالٌ ولا حَالَ للعارف؛ لأنه مُحِيَتْ رسومه وفُنِيَتْ هُوِيَّتُه بهوية غيره، وغُيِّبَتْ آثاره بآثار غيره". وليس الظن بالوجود أن هنالك وجودين بل وجود واحد هو وجود الحق، تفنى فيه ذات العارف لكأنه يقول " مَتَى مَا ذُكِرْتُ فَنِيتُ"؛ فليس هناك ذاتين متمايزتين بل ذات واحدة هي الباقية وهي ذات الحق، ومثل هذه الأحوال الخارجة عن طور العادة هي أيضاً داخلة عنده في تحقيق التوحيد؛ ولا توحيد بغير الفناء، ولا فناء ما لم يكن في التوحيد. أما حالة الاتحاد فهي شعورٌ مجرّد شعور، واستغراق. ومن المؤكد أن غرابة أحوال البسطامي لهي التي لَفَتَتْ بها أنظار الصوفية تماماً كما لَفَتَتْ بها أنظار الباحثين العرب والباحثين الغربيين فهنالك من يصف أحوال البسطامي ويفرزها كلها تحت الشطح كما فعل آربري في كتابه: (Sufism : an account the mystics of Islam, pp. 54 - 55) وعلى الرغم من اختلاف الباحثين في تراث البسطامي وفي أحواله كذلك إلا أن حالاته في تقديرنا تندرج كلها تحت المحو والفناء، ويُخْتَصُّ من ذلك الطراز الممتاز الذي استولى عليه "الحال" فشهد الحق بذاته في جنباته شهوداً كلياً، ومن هذا الشهود تحقق لديه "التوحيد" حين تلقّاه لا من أفواه الناس وتجاريب السابقين بل من الملأ الأعلى مُنْدَمِجاً فيه كلية وظافراً منه بمقتضى التجربة الروحية بما لم يظفر به سواه.

(2) غايةُ التوحيد وَجْدٌ فيما لو كان الوجد الذي هو في الأصل واردٌ من الحق ترقيةً إلى مقام الشهود، وفيما عدا ذلك فالوجد جحود. هو غاية التوحيد فيما لو أفنى صاحبه عن شهود الوجود الظاهر وأبقاه به دوماً عن ملاحظة سواه، هذا عن الشق الأول من إشارة الشبلي. أما الشق الثاني منها وهو "الإنكار بالوجد عند أوقات الذات"؛ أي عند ملاحظتها فيما هي شاعرة بذاتها غير فانية عنها، وأوقات الذات تناوبها بين الجمع والفرقة فهنا مشهد تفرقة وهناك مشهد جمع. وللشبلي فيما يروي الكلاباذي قوله (التعرف: ص 113):

الوَجْدُ عندي جُحُودٌ ‏ ‏ ‏ ‏ مَا لَمْ يَكُنْ عَنْ شُهُودِ

وَشاهِدُ الحقِّ عِندي ‏ ‏ ‏ ‏ يُفْنِي شُهودَ الوُجُودِ

فما لم يكن الوجد عن شهود فهو بكل تأكيد جحود، بمعنى أنه قد يكون علامة شرك لا علامة توحيد؛ علامة شرك في رؤيته الشيء يوجه من الوجوه. ومادام هنالك سِوى فلن يكون شهودٌ ولا قيمة للوجد أصلاً. أما إذا ظهر شاهد الحق، وفَنِيَ الواجد عن الشواهد فهنالك يحق أن تكون غاية التوحيد وَجْداً. غير أننا نذكر أن الشبلي صاحب غلبة، والسماع ليس في كل الأحوال محمود، وأكثر روايات المشايخ عنه قادحة فيه، فالوجد الذي يمره ما لم يكن بوارد حق على التحقيق، فهو مَرْدُودٌ عليه تَطْعَنُ في خلوصه من الرعونات.

(3) ولعلَّ معنى الإشارة ولو فيما نراه نحن: إنه إذا بلغ الوجد واستحكم في قلب الواجد قامت فيه حالة يلتبس فيها معناه فلا يستطيع أن يظهره فينكر التوحيد حين يبلغ غاية التوحيد؛ بسبب أنه يصبح في تلك الحالة عين التوحيد نفسه، أو قُلْ إنه يصبح عين نفسه هو، فإن وصف فلا يصف سوى نفسه، يظن أنه وصل وليس هو بواصل، ويرى في نفسه أنه رام الغاية وليس لمرامه غاية. التوحيد الذي يرتم لنا إدراكه هو في الحقيقة إدراكٌ لذات نفسه هو وكفى! ومتى أضطرب القلب بالغليان وراء القهر، وثبت اضطراب الوجد

## (7) سِرُّ المحبّة[1]:

---

وانمحت الرسوم واستبدت الغلبة بالجوارح فاضت النفس بما يتجلى عليها من غم أو حزن أو فرح أو ترح أو بما عساه تنفض من باطنها من مفعول الأحوال، فيجهل عبوديته لما أن يثبت السر في محله، وهي حالة الحيرة، فلا فرق ها هنا بين عبودية وربوبية؛ حالة شعورية ذوقية محض شعور ومحض ذوق. فبلوغ الغاية إنكار التوحيد في قلب الواجد بشاهدة السر. ولم يكن الحلاج يبعيد عن هذا المعنى العجيب لما أن لابسته حالة الوجد فقال قوله المشهورة:" أنا الحَقّ " وهي صرخة جذب فرضتها شدة الوجد في حال الفناء؛ لكأنه أنكر التوحيد لما وصل إلى عين التوحيد، فشعوره أعطاه ما قال، فلم يعد يُفرّق في هذه اللحظة: لحظة جمع الجمع التي لا فرق فيها؛ لم يعد يُفرّق بين العبودية والربوبية؛ فهي غشية سُكْر، وغيبة عقل، ونفوذ شهود؛ وتلبيس.

(1) المحبة: مَوَاهِب كلها، وهبات من فضل الله: حالةٌ شريفةٌ، شهد الله سبحانه بها للعبد، وأخبر عن محبته للعبد، فالحق يوصف بأنه يحب العبد، والعبد يوصف بأنه يحب الحق. والظاهر جداً أن تشكيكاً بدَرَ ممن أنكروا شان المحبة هل هي مما تجوز أو لا تجوز ؟ الأمر الذي دفع كتّاب التصوف الأوّل إلى التصدي لاعتراض المتشككين بوجوب صحة المحبة على ما أجمع عليه الكتاب الكريم وسنة رسول الله صلوات الله وسلامه عليه، فكان أن قال الهجويري:" فاعلم أن محبة الله للعبد ومحبة العبد لله صحيحتان، والكتاب والسنة بهما ناطقتان، وكذلك إجماع الأمة على هذه الصفة التي يحب الله بها عبده ويحبه بها عبيده" (كشف المحجوب: ص 336)؛ فلو لم يكن الهجويري رأى من شكوك المنكرين ما رأى لما جاز له أن يقول هنا في موقع المدافع مع بيان الأمر على ما هو عليه ووضوحه من مقررات القرآن والسنة. ثم انتضام البحث في الأصول عن الاشتقاق اللغوي لكلمة المحبة .. من أين جاء ؟! فأفردوا له أصولاً خمسة، الأول: أن تكون المحبة مشتقة من الحَبّ (بفتح الحاء) وهي البذور التي تسقط في الصحراء، فاسم الحَبّ لمثل هذا الحَبّ؛ لأن المحبة هي أصل الحياة. فكما أن الحبة هي أصل النبات وأن الحبوب إذا بعثرت في الأرض اختفت ونزل عليها الماء والشمس والبرد والحر ومع ذلك لا تفسد باختلاف الفصول ولكنها تنمو وتزدهر وتثمر؛ فكذلك المحبة إذا سكنت القلب لم تتغير بحضور ولا بغيبة ولا بألم ولا بمحنة ولا بلذة ولا بفرقة ولا بجمع. والثاني: أن تكون المحبة مشتقة من الحِبّ (بكسر الحاء) وهو القدر المليء بالماء؛ لأن المحبة عندما تملأ القلب لا يصبح له مكان للتفكير إلا في المحبوب. وتعليل ذلك أن الله لما أكرم الخليل بالخلة، وتجرّد إلا عن الحديث مع الحق صار العالم حجاباً له، وصار في هذا الحب عدوّ للمحجب فأخبرنا إذ ذاك كما في قوله تعالى:" فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلاَّ رَبَّ العالمين" (الشعراء: آية 77). قال الشبلي:" سميت المحبة بالمحبة لأنها تمحو من القلب كل ما سوى المحبوب". والثالث: أن تكون المحبة مشتقة من الحب، وهو ما يوضع عليه قدر الماء؛ لأن المحب يتحمل طواعية كل ما يفرضه عليه المحبوب سواء أكان فيه عزه أم ذله، ألمه أو سره، وسواء أكانت معاملة محبوبه له عادلة أم قاسية. والرابع: أن تكون المحبة مشتقة من الحب (جمع حَبّة) وهي سويداء القلب التي يكون فيها المحبة، وبذلك يطلق على المحبة اسم المكان الذي تسكنه، وهذا شيء متداول في اللغة العربية. والخامس : أن تكون المحبة مشتقة من حباب الماء وغليانه عند المطر الشديد؛ لأن المحبة هي غليان القلب عند الاشتياق إلى لقاء المحبوب، وكما يبقى الجسم ما وجدت الروح فكذلك القلب يبقى ما وجدت المحبة، ثم تبقى المحبة ما شاهد المرء محبوبه واجتمع به. ويقول بعضهم إن الحب اسم يطلق على خالص المحبة؛ لأن العرب يسمون البياض النقي للعين الإنسانية بحبة الإنسان كما يسمون سويداء القلب بحبة القلب، وهي مكان المحبة فهي للرؤيا، فالقلب والعين متنافسان في مجال المحبة كما قال الشاعر ( القلبُ يحسد عيني لذة النظر .. والعينُ تحسد قلبي لذة الفِكَرِ).

والمحبة تنعقدُ شرف العارفين والأولياء، وهي أول ما يتشرّف به العبدُ من قسم الأحوال، هي آية الاختصاص كما يُثبتها الاصطلاح الصوفي، ونتيجة الاصطفاء والإخلاص كما في قوله تعالى في سورة المائدة :" يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ " (آية: 54)، ومقتضاها يخلص الله تعالى المحب من زيغ البصر والتلفت في النظر. وأصل المحبة في الأحوال: الابتهاج بشهود الحق وتعلُّق القلب به مُعرضاً عن الخلق، معتكفاً على المحبوب بجوامع هواه غير ملتفت إلى سواه. وصورة المحبة في البدايات: التلذذ بالعبادة، والتسلي عن فوات أشتات التفرقة. وفي الأبواب: جمعية الباطن بالتعلق حتّا بشوق المحبوب، والإخبات إلى جنابه مع الإعراض عمّا سواه من كل مرغوب. وفي المعاملات: شغل القلب بالحبيب، والفراغ عن كل حميم وقريب. وفي الأخلاق: محبة الخصال المقربة منه، وتجنُّب الملكات المبعدة عنه. وفي الأصول: تجريد القصد المستوي إليه عن الموانع، وتصميم العزم، وتهجر القواطع. وفي الأودية: تهجيج دواعي العشق بالنظر في الآيات، ودوام مطالعة حسن الصفات. أما درجة المحبة كما يحدها الاصطلاح الفني الصوفي فهي على ما قال القاشاني: الابتهاج بحسن الصفات، والتنوّر بنور الذات عند التحقق بالأسماء بمحو الرسوم والسمات. وفي الحقائق: محبة تختطف العبد خطفاً عن أودية تُفرّق الصفات إلى حضرة جمع الذات. وفي النهايات: حب الذات للذات في الحضرة الأحدية بفناء رسم الحدوث في عين الأزلية (اصطلاحات الصوفية: ص 139 - 140). والملاحظ على هذه التعريفات بجملتها أنها تقف لب التبتل والاستشراف لتضرب في أغوار حال الفناء الصوفي خاصّة.

قال الجنيد:" مَحَبّةُ المُحِبّ كحُبّ الحَبِيبِ "[1].

وقال:" المحبّةُ نَهاية المحبة عند هَيَجَان الرُّبُوبِيّة "[2].

وقال النُّوريُّ:" المحبّةُ الحَاضِرةُ "[3].

وقال أبو عليّ الرُّوذْبَارِيُّ:" المحبّةُ المُوافَقَةُ "[4].

وقال ابن عطاء: " المحبّةُ الغيرةُ عند ذكره بعْدَ صِدقِهِ لغيرتِهِ "[5].

---

وأن المحبة إنْ هي إلا حالٌ؛ ليست بالمقام كما أُطلِق عليها؛ بمعنى موهبة من عين الجود لا كسب فيه بل هو من الواردات، وإنه مهما حصَّل المرء من وسائله وأسبابه ما حصّل، فلن يصل مطلقاً إلى موارده الروحية إلا بمقدار ما يفيض به الله فضلاً عليه إفاضة توفيق واختصاص؛ لكأنما المحبة ثمرة ونتيجة هي الغاية بالنسبة إلى مسيرة الطريق. صحيحٌ أن البداية تخلُّق ومجاهدة ووعورة سير ومكابدة، ولكن النهاية: توفيقٌ من عند الله واختصاص بالمحبة على مواهب الفضل في الاصطفاء هو بلا شك : ثمرة الإخلاص.

(1) لعلَّ معناها عند الجنيد: لوعةٌ غامرة وَوَجْدٌ فيّاض، أي لا فرق بينها وبين حُبّ الحبيب إذا أصابت اللوعة قلبه صَبَابةَ المحبين.

(2) هيجان الربوبية في السر؛ أي: تبلغ المحبة مَنَاها فيما لو هاجت الربوبية في السر بمنطلقٍ من شعور المحبة القائم وبلوغ الاتصال كرغبة النفس من دافع المحبة في الثواب، ثم يترق الحال بصاحبه في هذا الدافع نفسه فيرغب القلب في الحقيقة، ثم يترق بمقتضي هذا الدافع أيضاً فيرغب السر في الحق؛ فإذا رَغِبَ السر في الحق كان ذلك علامة على نهاية المحبة عند هيجان الربوبية، لكأنما الربوبية تهيج برغبة السر في الحق. ورغبة السر في الحق فيضٌ من فيوضات المحبة مُعَلّقٌ على اختصاص التوفيق.

(3) المقصود بالمحاضرة :" حضور القلب بتواتر البرهان الكشفي المصون عن تعارض الشُّبه المضلة ... (رشح الزلال: ص 231)؛ ولما كانت المحاضرة حضور القلب مع الحق في الاستفاضة من أسمائه تعالى صارت المحبة أصلاً للبرهان الكشفي، فلا يكون الكشف إلا وتسبقه المحبة، ولا تتم المحبة خالصة إلا ويعقبها برهان كشفي، وإنما سُمِّيَ ما يعقب تجليات المحبة برهاناً؛ وإنْ كان كشفياً؛ لأنه يقدم الدليل على محاضرته الأسماء بألسنتها المصونة عن الشُّبه والضلالة. ومطلق لفظ المحاضرة في الاصطلاح الصوفي كما عرّفها ابن عربي: " حضور القلب بتواتر البرهان (الكشفي) وعنده محاورة الأسماء بينها بما هي عليها من الحقائق (اصطلاحات الصوفية: ص 73 وص 174وص 231). وإشارة النوري:" المحبة المحاضرة "، أي من المحبة يتمّ الحضور مع الحق لتلقّي ما يفيض عليه من أسمائه تعالى، من الحضرة الجامعة الإلهية، وإنْ كان لكل اسم بحسب حقيقته وحيطته خصوصية بها يميز عن إخوانه، ولظهور حقيقته يتقلب في تجلياته.

(4) المحبة الموافقة: موافقة كتاب الله تعالى وسنة رسوله، صلوات الله وسلامه عليه، موافقتها بالقلب والعمل والتسليك. وقد قال سهل بن عبد الله لما أن سُئل عن المحبة:" موافقة القلوب لله، والتزام الموافقة لله، واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم، مع دَوَام الاستهتار بذكره تعالى (أي الشغف الشديد) ووجود حلاوة المناجاة لله عز وجل" (السَّراج الطوسي: اللمع: ص 87). لكن هذه الموافقة تتطلب شروطاً أهمها وأولاها أن يكون المحب حاضراً بين يدي الله تعالى حضور يقظة وتنبُّه، وأن تكون إرادته على الدوام في وادي الحضور. على أن هنالك أسباباً جالبة للمحبة على شرط الموافقة ومُوجِبة لها هي مَجْلىً لفضائلها، وقد أحصاها الإمام ابن القيم (ت 751 هـ) في عشرة أسباب، الأول: قراءة القرآن الكريم بالتدبر والتفهم لمعانيه وما أريد منه. والثاني: التقرّب إلى الله بالنوافل بعد الفرائض؛ فإنها توصِّل المحب إلى درجة المحبوبية بعد المحبة. والثالث: دوام ذكر الله على كل حال باللسان، والقلب، والعمل، والحال، فنصيبه من المحبة على قدر نصيبه من هذا الذكر. والرابع : إيثار محابه تعالى على محاب العبد عند غلبة الهوى. والخامس: مطالعة القلب لأسمائه، وصفاته، ومشاهدتها ومعرفتها، وتقلبه في رياض هذه المعرفة ومبادئها. والسادس: مشاهدة برّه وإحسانه وآلائه ونعمه الباطنة والظاهرة، فإنها داعية إلى محبته. والسابع: انكسار القلب بكليته بين يدي الله. والثامن: الخلوة به وقت النزول الإلهي في ثلث الليل الأخير لمناجاته وتلاوة كلامه والوقوف بالقلب والتأدّب بأدب العبودية بين يديه، ثم ختم ذلك بالاستغفار والتوبة. والتاسع: مجالسة المحبين الصادقين. والعاشر: مباعدة كل سبب يحول بين القلب وبين الله وقطع العلائق بقدر المستطاع المُيَسَّر لنبذ الأغيار (روضة المحبين ونزهة المشتاقين، طبعة دار الفكر العربي، القاهرة سنة 1397هـ، ص 199- 201). ولاشك أن هذه الأسباب العشرة لهي الموافقة التي تجلب المحبة؛ فالمحبة موافقة تشرط وجود هذه الأسباب ووجوبها كما لو كانت فريضة على المحبين. تتجلى المحبة الإلهية موافقةً على قلوب العارفين بمقتضى هذه الشروط فينعمون بما يجدونه من قربةٍ ووصالٍ في طريق الله على شرعة المحبة والقرب.

(5) تتضمن إشارة ابن عطاء عنصرين هامين من عناصر الوعي الصوفي، أولها الغيرة، وثانيها الذكر. فأما الغيرة فلا نتناولها هنا بالتفصيل كما وردت في الإشارة؛ لأن العنصر الثاني من كتاب السر في أنفاس الصوفية هو " سرّ الغيرة ". ويظهر أن الغيرة والمحبة

وقال الشبلي:" المحبَّةُ الفَرَاغَةُ للحبيب، وتَرْكُ الأعراض عند القَريب "[1].
وقال رُوَيْم:" المحبَّةُ الوَفَاءُ مَعَ الوَجْدِ، والحُرْمَةُ مع طلب الوَصْل "[2].
وقال ذو النون:" المحبَّةُ خَوْفُ تَرْكِ الحُرْمَةِ مع إقامةِ الحُرْمَة "[3].

---

صنوان لا يفترقان، يلزم للمحبة الغيرة كما يلزم للغيرة المحبة؛ ولكن لا بأس من القول بأن إشارة ابن عطاء قد علقت المحبة بالغيرة من جانب العبد عند ذكر الله بعد صدقه لغيرة الله على العبد، فكما يغار العبد عند ذكر الله أن يخطر بباله سواه؛ يغار الله على عبده كذلك فيما لو رآه صادقاً في الذكر مراقباً لأحواله فيه، وكما يغار الله سبحانه على قلب عبده أن يكون معطلاً من حبه وخوفه ورجائه وأن يكون فيه غيره، فكذلك فهو أغير على عبده المؤمن يغار له ولحرمته فلا يمكن المفسد أن يتوصل إلى حرمته غيرةً منه لعبده. فغيرة الله على العبد إنما هي ضرب من ضروب المحبة ومجلى من مجاليها، وأعلاها وأرفعها الغيرة على إثبات وجود على الحقيقة غير وجود الله. وغيرة العبد على الله أن يخطر على خاطره شيء سوى مولاه، وبخاصة إذا اتصل هذا الخاطر بالذكر، فمثل هذا الخاطر ينفي شغف المحبة، وبالتالي ينفي الغيرة التابعة لها. وأصل الذكر الخلاص من النسيان بدوام حضور القلب مع الله، وهو سرٌّ من أسرار الولاية.

(1) إشارة الشبلي:" المحبة الفَرَاغَةُ للحبيب "؛ أي تفريغ السر للحبيب، فلا يحلُّ فيه غيره ولا يستولي عليه سواه، أو قُلْ هي القلق والجوع الذي يجده مَنْ جَرَّبَ تفريغ القلب للحبيب فلا يتعامل مع أحد إلا إيّاه. " وترك الأعراض عند القريب "؛ أي: ترك الدنيا بما فيها ومن فيها؛ لأنها أغراض زائلة: حجابٌ عن الله حتى إذا ما تركت الأعراض كنت قريباً بحكم حالك مع القريب. والمحبة توجب هنا وتقرر هنا. وقد سبقت الملاحظة إلى أن كتاب التصوف الأوَّل لم يكتفوا ببحث الاشتقاق اللغوي لأصول المحبة بل راحوا يبحثون في وجوه استعمالاتها العديدة لدى النظار والمجربين، وقرروا أن لا جنس من البشر لم يكن له سقوط في اسر الغيب، ولم يذق فَرَح الحب في قلبه، أو لم يسكر قلبه بشرابه، أو لم يبهره بخمره، وعللوا ذلك بأن تركيب القلب من الانزعاج والاضطراب، ويجر عقد المحبة فيه كالسراب فكأنما بتحريرهم هنا أوجبوا أن القلب الذي يخلو من المحبة خَرَاب؛ لأنه يخلو من صبابة الحب، من اللوعة الخامرة. ومادام القلب قد خلى من الحب فليس للتكلف طريق في دفعه وجلبه، ولا للنفس مَعْبَرٌ لذوق ما يمر في القلب من لطائف فيه؛ ثم فرّقوا بين المحبة والعشق واثبتوا إشارات أهل الذوق في المحبة على سبيل الحصر والاستقصاء. ولما كان الكلام يَصْدُر عن القلب وهو تعبيرٌ عمّا في القلوب مباشرة، وإنما جُعل اللسان على الفؤاد دليلاً. قال ابن عطاء الله السكندري:" كل كلام يبرز وعليه من كسوة القلب الذي منه برز"؛ على معنى أن القلب الذي يكتسي من نور الحكمة الإلهية يصدر عن صاحبه كلام كله نور، فلا تمجه الأسماع ولا تنكره القلوب، فكسوته هو ذلك النور. وكلام الحكماء يبرز مكسواً بكسوة الأنوار فتنفتح به أقفال القلوب ويستجيبون لنداء حبيبهم. أما الأدعياء فكلامهم يبرز وعليه ظلمة وحجاب، فليس ينتفع به أحد. نعم! قد يُنتفع به من جهة حقيقته ومضمونه لا من جهة قائله كما جاء في الأثر: إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر " (شرح الشرقاوي على الحكم العطائية؛ ص 142) حقاً صدق الله العظيم:" إنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور". وربك رب قلوب فانظر ماذا خالط قلبك؟!. هنا تتوالى معنا إشارات العارفين في المحبة كلٌّ بقدر حاله، وعلى مقدار ما يفتح الله به عليه، أو هي تتوالى صدوراً عن ذوق صاحبها بما لا مزيد عليه. وإشارة الشبلي هذه تعطي الأصل الذي تتفرع عنه المحبة فإن الفراغة للحبيب تعني أن يفرغ المحب للأصل الذي صدر عنه الحب، يتوتر ويجزع ويقلق، فحب الله للعبد هو الأصل. وقد قال تعالى " يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ" (المائدة: 54) وقال ابن عطاء الله السكندري:" خسرت صفقة عبد لم يجعل له من حبّك نصيباً"؛ (شرح الشرقاوي على الحكم العطائية: ص 214) أي حُبّك له أو حبه لك، لكن الحب الأول هو الأصل الذي صدر عنه الحب الثاني وفق الآية الكريمة " يحبهم ويحبونه". وحبُّ الله لعبده إحسانه إليه وثناؤه عليه، وحب العبد لله طاعته وموافقته أمره وتعظيمه وهيبته وانجذابه بقلبه إليه، وهو المراد في إشارة الشبلي بالفراغة للحبيب. فمن أعطاه الله من ذلك الحب نصيباً فقد فاز وحاز، فوجوب التفرّغ له من أمهات المسائل الصوفية، ومن حَرَمَه منه وشغله بالدنيا فقد خسرت تجارته وهيئت له الأمور الدنيوية التي يتشبث بها، وهو محرومٌ من الفَرَاغة المشار إليها في شذرة الشبلي جَزَعاً وَقلقاً وتوتراً، وصارت صفقته خاسرة لا عبرة بها.

(2) إشارة رُوَيْم:" المحبة الوفاء مع الوجد "؛ أي: مهما زاد الوجد في الواجد وتعالى فلا يزال الوفاء مع المحبة، وإن كانت المحبة فيضاً من شعور الوَالهين. " والحرمة مع طلب الوصل "؛ أي: مهما كان الوصل مطلوباً فهنالك مع طلبه حُرمة لا يتخطّاها.

(3) إشارة ذو النون تجعل المحبة بوصفها استهلاكاً في لذة أو قل استهلاكاً في فرحة؛ خوفاً تهتك ستر الحرمة مع إقامة الحرمة منذ البداية ووجوب تقريرها سنداً في الطريق. فلا يتبادر إلى الأذهان أن في مقدور المحب أن يمضي في سبيله بغير عقال، من ضوابط الخشية خوفاً من ترك حرمة مقررات الطريق. وصورة الحرمة في مقررات الطريق التحرّج عن التجاوزات. وبخاصة في الأحوال التي هي

وقال أبو يزيد:" المحبّةُ استقلالُ الكثيرِ مِنْ نفسِهِ، واستكثارُ القليلِ من حبيبه"[1]. وقال سَهْل:" المحبّةُ متابعةُ الطاعة ومخالفة المعصية "[2].

وقال جَعْفَر الصّادق:" المحبّةُ على وَجْهَين: مَحَبّةُ علاقة[3] وَمَحَبّةٌ بغير علاقة"[3].

وقال الجنيد:" إنَّ المُحِبَّ إذا ذكر حبيبَه حُرِمَ مَحَبّتَه "[4].

---

أعلى من غيرها، إذ الحرمة في الأحوال:" صيانة الحب أن يعلق بالغير غيرةً، وصيانة الشوق والوجد عن التسلّي عزةً " (اصطلاحات الصوفية: ص 110) فالمحبّ على هذا، يحمي الحرمة ويصونها ولكنه في نفس الوقت يخشىَ على نفسه أن يترك الحرمة من شدة الوجد المصاحب للمحبة، فالحالُ بكل ألوانه وأشكاله غدّار قد لا يسلم صاحبه من غدْره؛ إن لم يكن معذوراً فيما هو مقيمٌ فيه. فالمحبة حسب إشارة ذو النون هي الخوف من التجاوز: تجاوز ترك الحرمة فيما هو مقيم فيه؛ أي الخوف من صدور الخطأ. ويبدو أن ذا النون نظر بالمحبة من جهة العبد لا من جهة الحق، فلو كان نظر إليها من جهة الحق كما نظر " سمنون " لتغير قوله ولم يخش على المحب من التجاوز أو الخوف من صدور خطأ. قال سمنون المحب:" ذَهَبَ المحبّون لله بشرف الدنيا والآخرة؛ لأن رسول الله، صلوات الله وسلامه عليه قال:" المرء مع من أحب " (الرسالة القشيرية: ص 322) ومادامو في المعية؛ فإنهم مع الله تعالى في كلتا الدارين، ومَنْ كان مع الحق لا يصدر عنه خطأ، فنعيم هذه الدنيا هو معية الله لهم، وفي الآخرة هو نعيمهم لله (كشف المحجوب: ص 345).

(1) وَرَدَتْ إشارة أبي يزيد البسطامي تلك؛ في الرسالة القشيرية (ص 321)، تماماً كما وردت إشارات غيرها كإشارة أبي علي أحمد الرُّوذْباري:" المحبة الموافقة"؛ وهناك إشارات واردة باختلاف طفيف في الألفاظ. الأمر الذي يؤكد ما سبق أن قلناه في دراستنا للمخطوطة، وهو أن القشيري عَرَفَ كتاب " السر في أنفاس الصوفية" للجنيد؛ ونقل عنه مباشرة، وكان مما لاشك فيه مصدراً من مصادر رسالته. أما إشارة أبو يزيد البسطامي فتدور حول أعمال البر والطاعة، فهي مهما كثرت ففي ميدان المحبة قليلة، أي مهما قدّم المحب من نفسه أعمالاً يظنها كثيرة فهي قليلة، وكلما أغدق عليه المحبوب بالقليل من الفضل والنعمة فهو كثير جدّ كثير. هذا شعور المحب وفق طاقته الشاعرة بوعيه الباطن، وذلك ديْدَنة على الدوام: استقلال الكثير من نفسه سواء كان عملاً صاعداً إلى حبيبه أو عبادة يتقرّب بها إلى مولاه، واستكثار القليل من حبيبه فيما لو كان فضلاً وارداً إليه، أو نعمةً إنْ كانت قليلة فهي كثيرة.

(2) قريبٌ من إشارة سهل بن عبد الله التُّسْتَري هذه؛ إشارته في معنى الحب حيث وصفه بقوله:" معانقة الطاعة، ومباينة المخالفة" (الرسالة القشيرية: ص 321)، فإن الحبُّ الصادق هو الذي يمضي بالمحب إلى معانقة الطاعة من شرط موالاة المودة. ودوام الموالاة علامة محبة بكل تأكيد، " فإن المحبَّ لمن يحب مطيعُ ". ومادامت هاهنا طاعة وموافقة فهنالك مفارقة للمخالفات، فالطاعة على النقيض للمخالفة، لا تجتمع الطاعة والمخالفة في قلب محب؛ لأن هذا القلب نفسه موصوف بالاستهتار؛ بالشغف والولوع بالشيء حتى إذا استهترت القلوب: شغفت بذكر الله؛ شغفت في الوقت نفسه بحبه وموالاته، وأولعت بالثناء على المحبوب وآثرت طاعته وموافقته فلا جَرَمَ كان شغفها علامة محبتها؛ لأنها أرادت الطاعة ولم ترد المخالفة. فالمحبة كما يشير سهل " متابعة الطاعة "واستمراريتها؛ لأن المحبُّ مشغوفٌ بطاعة حبيبه مستمر في تأسيس طاعته على شرط الإخلاص. ومن شأن متابعة الطاعة واستمراريتها أن تنفي شيئاً فشيئاً، وبالتدريج، " مخالفة المعصية " حتى تتلاشي تماماً من فعل المحبين. فيلزم عن المحب طاعة محبوبه ضرورة وليس يلزم عنه العصيان.

(3) (د): بعلاقة. وفي (م) علاقة. والمحبة التي بلا علاقة هي المقصودة من صريح المحبة في لطائف العرفان؛ لأن التصوف كله كما يعرّفه الجنيد هو:" أن تكون مَعَ الله بلا علاقة" (عوارف المعارف: ص 54)، أي: تصبح محبتك تليدة ليست طارفة؛ أصليّة ليست عارضة. ولما كانت المحبة هنا هي غاية الطريق صار كمالها أن يكون صاحبها بلا علاقة؛ ولأن العلاقة حجاب ليس يحق للمحب أن تحجبه قصداً أو عرضاً بعلاقة كائنة ما كانت؛ لأنها لا تدل على تجرّده وخلوصه بل تدل على أسباب من أجلها قامت تلك العلاقة. ومن شأن المحب إذا كانت محبته أصلية ليست بعارضة، تليدة ليست بطارفة أن تكون علاقته بالأشياء مفقودة أو تكاد؛ إذْ العلاقات لا تشي بالتجرّد للمحبوب بل تشي بالتعلق بالمخلوق. أما إشارة الإمام جعفر الصادق فهي تدل على أن للمحبة وجهين: الأول منها هو الوجه الذي يتم حبه لله من أجل علاقة بسبب أنعم عليه بهذا الحب، وهو معلول. والوجه الثاني: هو الذي ليس له سبب فهو اصطفاء إلهي وخلوص. والثاني الذي هو بلا علاقة أي بلا سبب أرق من الأول وأعلى؛ لأنه يمس الحقيقة الأصلية التي لا طارق فيها ولا عارض.

(4) في إشارة الجنيد : حُرِم محبته؛ لأن من فروض المحبة ألا ينساه، فإذا ذكره كان معنى ذكره إيّاه أنه قد نساه، وإذا ذكره وهو نسْيَان عن ذكره حُرِمَ محبته، إذْ كيف يغفل المحب عن ذكر مولاه ؟! لكأنما الغفلة حرمان من المحبة التي هي يقظة وتنبّه وحضور على الدوام بين يدي الله. والإشارة مجاز لا تأخذ على حقيقتها؛ بل تؤوّل تحت قولنا فيما تقدّم: إن أكثر إشارات العارفين مجاز.

وقال الشبلي: " المحبةُ لله وَحْدَهُ "[1].

وقال أيضاً: " حَرَّمَ اللهُ المَحَبَّةَ عَلَى صَاحِبِ العِلاقة "[2].

وقال النوري: " إذا أَحْبَبْتَ في سَبَبٍ فَحُبُّكَ السَّبَبَ لا المُسَبِّب "[3].

وقال (أيضاً أي النوري): " المَحَبَّةُ مَحَبَّةُ المَحَبَّةِ والإِنْكَارِ مِنْ المحبة "[4].

---

(1) " المحبة لله وحده " في إشارة الشبلي: أي لا يقيمها في القلب سوى الله وحده، فهو سبحانه الذي يتولى أمرها في قلوب المحبين، وهي على هذا لا تنال بمحض اكتساب بل بموهبة فيّاضة فضلاً من عند الله.

(2) مرة أخرى مع الشبلي في إشارته: " حَرّم الله المحبة على صاحب العلاقة"؛ تجدنا أيضاً مع تعريف الجنيد للتصوف: " أن تكون مع الله بلا عَلاقة"؛ يعني أن تكون محباً لله بلا علاقة: بلا عوائق أو شواغل أو أسباب، كادحاً إليه كدْح الوالهين. المحبة هنا ترادف التصوف وتلخّصه، إذ المحبة لا تكون متاحة لصاحب العلاقة؛ ولأن صاحب العلاقة مشغولٌ بعلاقته بالسِّوى، والمحبة تمحو من القلب -كما قال الشبلي (الرسالة القشيرية 321 ) - ما سِوىَ المحبوب، لأن المحبة بلا علة وليست لها داعية من أثر أو سبب على الإطلاق.

(3) إشارة النوري كاشفة عن جوهر محبة العبد لله، وموضحة إن كانت محبة العبد في سبب فحبه لأجل هذا السبب لا بعينه، أو كانت بلا علة فهي خالصة من العلل والأسباب؛ أي الارتحال من الكَوْن إلى المكوِّن كما ورد في معنى حديث الهجرة: فمن كانت هجرته لله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إمرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه. المسألة مسألة نيّة باطنة وسريرة مُضْمَرة تتفعَّل في سلوك وعمل وتحقيق. لخص الهجويري كلمة المحبة قاصداً محبة الإنسان لله تعالى؛ إذْ جَعَلها صفةً في قلب المؤمن التقي على هيئة إجلال وإعظام فيسعى لإرضاء محبوبه ويستبد به القلق والجزع في محاولة رؤيته تعالى، وهو لا يهدأ نفساً مع أحد إلا معه، ويحاد ذكره، ويكره أن يذكر غيره بوجه من الوجوه، ويكون السكون حراماً عليه والراحة براء منه. وقد تورثه المحبة انقطاعاً عن العادات والاجتماعات ويزهد هوى النفس ويتجه بكليته نحو ساحة الحب ويخضع لشريعته ويعرف الله بصفاته الكمالية. ثم قال: ومن المستحيل أن تكون محبة العبد لله من نوع محبة الخلق بعضهم البعض؛ إذ أن الأولى رغبة في إدراك المحبوب والوصول إليه. أما الثانية فهي من خواص الأجسام. وفي ضوء هذه اللفتة الخالصة يمكن تفسير إشارة النوري؛ إذ كل محبة بسبب ربما تكون من خواص الأجسام؛ لأنها من جنس محبة المخلوقين. أما محبة الخالق فشرطها الإخلاص والتجرد عن العلائق والأسباب. إن من يحب الله هو ذلك الذي يستهلك نفسه في محاولة التقرب منه تعالى لا من يبحث عن الكيفية؛ ذلك لأن الباحث عن الكيفية يقف إلى جانب نفسه (والمحب عن نفسه فاني). أما الباذل لنفسه فسيقف إلى جانب محبوبه. وأصدق المحبين هم الذين يريدون أن يموتوا بهذه الصورة ويغلبهم القهر حباً لله؛ ذلك لأن المخلوق الحادث لا يمكنه أن يقترب من الله الأزلي إلا عن طريق قهر الله تعالى له، فمن عرف حقيقة المحبة لا يشعر بالمصاعب وتتبدد عنه الشكوك. فالمحبة إذن على نوعين: الأول محبة المثل للمثل (وهي التي يكون فيها السبب) وهي رغبة تبعثها النفس الأنيّة والتي تتطلب ذات المحبوب عن طريق النكاح. والثاني: محبة ما ليس بمثل؛ وهي التي يحاول فيها المحب أن يتحد بصفة من صفات محبوبه كأن يسمع بلا كلام ويرى بلا عين. ومن يحبّون الله كذلك على نوعين الأول: مَنْ ينظرون إلى نعمة الله تعالى وكرمه نحوهم (وهي أيضاً المحبة التي يكون فيها السبب) قد جعلهم ذلك يحبّون المنعم الكريم. والثاني: مَنْ غُلِبُوا بالمحبة حتى يعتبرون عطاياهم حجاباً يحجبهم عن الله؛ وهم ينظرون إلى المنعم يدركون نعماءه، وهم أعلى قدراً من سابقيهم (كشف المحجوب: ص 340) والنوع الأول هو المقصود بإشارة النوري: " إذا أحببت في سبب فحُبّك السبب لا المسبب"؛ أي: محبتك في هذه الحالة معلولة، وكل ما هو معلول يرجع في النهاية إلى حكم علته عليه. أما الفانون في المحبة؛ فهم الذين ينظرون إلى المسبب من خلف حجاب السبب؛ يحققون به ويترقون بمقتضاه في طريقهم من طريق المحبة بلا علة ولا غرض، فهم أرفع من غيرهم قدراً وأرق همّة.

(4) إشارة النوري تقول: " المحبة محبة المحبة"، أي: محبة ذات المحبة، إذا كانت محبة الله هي الثناء الذي يمنحه الإنسان على عمله؛ فإن ثناء الله هو كلمته غير المخلوقة أي غير الحادثة بمعنى أنها قديمة. فكأن محبة ذات المحبة هي المحبة القديمة مادامت محبة الله للعبد هي إرادته، وإرادته تعالى قديمة. هذا عن الشق الأول من الإشارة، أما الشق الثاني: " والإنكار من المحبة "؛ فيدلُّ على أن هنالك مَنْ لم يجوّز نسبة المحبة لله تعالى كما روي الهجويري عن بعض المتكلمين وحدّدها بثلاثة معاني: الأول استعمال المحبة بمعنى تلك الرغبة القلقة نحو موضع الحب وهي المتعلقة بالميل والعاطفة ومشيرة إلى المخلوقات وعواطفهم المتبادلة ولكن لا يمكن أن تنطبق على الله تعالى. والثاني: استعمالها بمعنى إكرام الله وخصوصيته لمن اصطفاهم وقرّبهم لنيل كمال الولاية وخصّهم بأنواع شتى من كراماته الربانية. والثالث: استخدامها بمعنى الثناء الجميل الذي يمنحه الله تعالى للإنسان على ما قام به من عمل طيب. ولما كان بعض المتكلمين قد قال: إن محبة الله التي أطلعنا عليها إنما تنتمي لتلك المجموعة من الصفات الإلهية المعهودة مثل وجهه العلي، ويده تعالى، واستوائه على عرشه، وهي

وقال ابن عطاء:" المُرَادُ بَلَغَ صَفَاءِ المَحَبَّةِ غَمْسَةُ في عَيْنِ[1] الذَّوق، فأذاق منه المَحَبَّة مائتي وستين عِرْقاً، لكل[2] عِرْقٍ مَحَبَّة؛ وهذا خِلافُ الآخر، وإنَّ المحبة تتقلَّبُ في كل يَوْمٍ وليلةٍ عَلى مَائتي وستين حَالاً "[3].

وقال:" المُحِبُّ إذا أدَّعى المُلْكَ خَرَجَ مِن المحبة"[4].

وقال ذو النون:" إني أريدُ أنْ أحِبَّهُ من قلبي فعجزت إلا محبَّة غرضيَّة، فأحبَّهُ مَحَبَّةِ الحبيب الذي هُوَ غَرَضُه"[1]. وقال ذو النون:" المحبَّةُ على ثلاثة أوْجُهٍ: محبَّةِ الاكتساب، ومحبَّةِ برٍّ وعطاء، ومحبَّةِ المُحِبِّ لذاته"[2].

---

صفات لا يمكن للعقل أن يتخيّلها ويعتبرها شيئاً مستحيلاً لو لم تأتِ في القرآن والسنة على أنها صفات إلهية؛ قال الهجويري إن هؤلاء المتكلمين ينكرون أنه لا يجوز استخدام كلمة المحبة بالمعاني الثلاثة التي ذكرتها ونسبها إلى الله على الرغم من أنهم يؤكدون -كما نُقلَ عنهم - تلك الصفات الإلهية ويؤمنون بها ولكن لا يحكون عليها. ثم راح يشرح حقيقة محبة الله تعالى للإنسان بوصفها:" سابقة الحسنى التي قدَّرها له ورحمته عليه، فالمحبة أحد أسماء إرادته تعالى شأنها في ذلك شأن الرضى والغضب والرحمة والسخط والرأفة. وإرادته تعالى صفة أبدية ينفذ بها مشيئته، وهي مزيد إكرامه للعبد وإعطائه خير الثواب في هذه الدنيا وفي الحياة الأخرى، وحفظه من العقاب وصونه من المعصية ومنحه الأحوال العالية والمقامات السامية، وقطع قلبه من الالتفات إلى الأغيار وربطه بالعناية الأزلية حتى يتجرَّد عن الكل وينفرد لطلب رضاه. فإذا اختص الله تعالى إنساناً بهذه الحالة كانت تلك الخصوصية محبةً منه سبحانه مبعثها إرادته وهذا مذهب الحاسبي والجنيد وعدد من مشائخ الصوفية (كشف المحجوب: ص 338- 339)؛ ولا يخلو النوري منهم على هذا القياس، فكأنما الذي ينكر المحبة، ينكر الإرادة، وإذا أنكر الإرادة ينكر الكلمة القديمة غير المخلوقة. فما كان إنكارٌ إلا من المحبة.

(1) (د) غير. وفي (م) عين، والصحيح قراءة (م).

(2) (د): كل . وفي (م) لكل.

(3) ما عبَّر عنه ابن عطاء إنْ هو إلا حال، على الرغم من أن الأحوال ليست قابلة للتعبير، ولما كانت المحبة حالاً فهي عن التعبير: دقته أو لطافته أو حتى تحديده أبعد؛ لأنها ليست بمقولة دالة بل حالة موهوبة. وقد قالوا:" إن التعبير عن الأحوال ليست بمقال" بمعنى أنها لا تكيّف في عبارة عادية مقبولة تفهم من الوهلة الأولى. قال ابن خلدون (ت 808 هـ) إن العبارة عن تلك المدارك والمعاني المنكشفة من عالم الملكوت مُتعذرة، بل ومفقودة. وعلل ذلك بأن ألفاظ التخاطب في كل لغة من اللغات إنما وضعت لمعانٍ مُتعارفة من محسوس، أو متخيّل، أو معقول تعرفه الكافة. إذ اللغات تواضع واصطلاح (شفاء السائل: ص 103) وما يقوله ابن خلدون في "الشفاء" قاله في المقدمة:" واللغات لا تعطي دلالة على مرادهم (= مراد الصوفية في أحوالهم)؛ لأنها لم توضع إلا للمتعارف وأكثره من المحسوسات (المقدمة : تحقيق على عبد الواحد وافي؛ جـ 3، ص 1168). وشبيهٌ بما يذكره ابن عطاء في التعبير عن أحوال المحبة هو ما كان ذكره عمر بن عثمان المكي في كتاب المحبة حيث نقل عنه الهجويري:" إن الله تعالى خلق القلوب قبل الأجسام بسبعة آلاف سنة وحفظها في مقام القرب ثم خلق الأرواح قبل القلوب بسبعة آلاف سنة وحفظها في روضة الأنس، وخلق الأسرار قبل الأرواح بسبعة آلاف سنة وحفظها في درجة الوصل. وفي كل يوم كاشف القلوب بجلاله الربانية ثلاثمائة وستين مرة وأكرمهم بثلاثمائة وستين إكراماً إنسياً حتى إنهم شاهدوا جميع المخلوقات فلم يروا شيئاً أكرم منهم فملئوا زهواً وإعجاباً، فلذلك عَرَضهم للمحنة فحبس السر في القلب، والقلب في الجسد. ثم مزج العقل معهم وأرسل رسلاً وجعل أحكاماً؛ فلذلك بدأ كل منهم البحث عن مقامه الأصلي فأمرهم الله تعالى بالصلاة، فأنقاد الجسم للصلاة، وبلغت النفس المحبة ووصلت الروح إلى التقرب من الله تعالى، ووجد القلب السكون في الاتحاد معه (كشف المحجوب: ص 342) فمثل هذا هو ما يصدره الحال في بطن التجربة. والتعبير عنه إنما هو مورد من موارد الحال، ولكن مع هذا فهناك لفتة إلى الصلاة كونها تحقق بلوغ المحبة بانقياد الجسم لها ووصول الروح إلى التقرب من الله تعالى ووجود القلب برد السكون في الاتحاد معه على دهن الحال ومقصد الشعور. ومادام الأمر كله معلقاً على الحال فهو متصل كذلك بالتجربة الذوقية؛ بمعنى أنه ذوق على ذوق يمليه الحال وتعطيه التجربة في عين الذوق مع تقلب أحوال المحبة فيها.

(4) وفي إشارة ابن عطاء أيضاً:" المحب إذا أدعى الملك خرج من المحبة "؛ وجهٌ يلفت النظر إلى أن من يدّعي الملك لا يكون محباً لله بل يكون محباً لما عساه يملك، فهو خارج عن المحبة تحقيقاً، داخل في حب ما يملك حالاً ومقالاً .. فحدود محبته دعواه!

وقال أبو يزيد:" الطريق لا تخلو من المحبّة؛ وذلك ممزوج، فإذا شِرب صِرْفاً صَارَ شَهيًا"[3]. وقال:" لا يَنَامُ المُحِبُ إلاّ مِن سرُوُرِهِ، ولا يأكل إلا من حُزنه، ولا يتكلم إلا مِنهُ"[1]. وقال:" حَرَّمَ الله المحبّة إلا على الوافي بعَهْدِهِ"[2].

---

(1) يعني أن ذا النون قد أشار إلى العجز الذي يدّعيه من يحب الله من تلقاء نفسه بلا توفيق من مواهب المنة؛ لكأنما هذه المحبة إن هي إلا غرض أدى بالمحب إلى المحبة، فتضلاً عن الدعوى وهي هنا حجاب يصبح الغرض سبباً ولا يزيد، فمن لم يوفقه الله إلى غايات المحبة فهو في حبه إلى الغرض أقرب منه إلى الفناء في المحبوب. وفي قوله: " إني أريد أن أحبه من قلبي "، ما من شأنه أن يعطي الإشارة دلالتها، وهي أنه يطلب مقاماً أعلى من هذا المقام: يتجاوز الغرض، ويحب الله لذاته لا لسبب من أسباب النعمة أو الكرم أو الجود أو العطاء. فلنفرض مثلاً - وهذا من المستحيل - أن الله لم يكن بالجواد مع عبده ولا بالمعطاء حاشاه حاشاه، ألا يستحق أن يُحَبّ؟! فالذي يتجاوز المحبة الغرضية يتجاوز بهذا القدر هذه الغرضية، ويعلو عليها ليحلق في سماء المحبة كيما يذوق من لطائفها شراب الأحباب. وهذه الإشارة سوف تفسرها إشارة ذي النون التالية عليها، وأعلاها وأرفعها: محبة المحب لذاته أو محب يحب ذاته تعالى.

(2) محبة الاكتساب: ثمرها المجاهدة. ومحبة البر والعطاء، وهي المشار إليها بالمحبة الغرضية ذات الأسباب. ومحبة المحب لذاته وهي الفناء في الله بغير علاقة ظاهرة أو سبب عارض معرّض للغرض كطمع في جنة أو خوف من نار بل هي تحقيق الأولياء والعارفين.

(3) في كل من (م) و (د): شهي، والمفروض غير ضار. والشُّرب أوسط التجليات. والذّوق أول مبادئ التجليات الإلهية. والرِّيّ غايتها. والذوق والشرب اصطلاحان من اصطلاحات الصوفية المتداخلة فقد يضاف الشُّرب إلى الذوق أو يتقدّم أحدهما عند قوم على الآخر، أو يضاف الذوق إلى الشرب فيقدم عند قوم على الآخر كل بحسب أحواله وتجليات الحب في الحال. وقد حُدّدت الحالتان في التصوف السني والفلسفي وبخاصة في اصطلاح ابن عربي تحديداً دقيقاً أوجب التفرقة بينهما على دقة البحث في علم أحكام حدود الألفاظ الصوفية المستعملة من قبل المحققين بهذا الشأن، ولسوف نقف عند استعمال هذين الحالين في الاصطلاح الفني الصوفي سواء في التصوف السني أو في التصوف الفلسفي، ولكن مع هذا فالذي يعنينا من إشارة أبي يزيد هو الشرب. وتسمى الصوفية حلاوة التقوى وجمال الكرامة ولذة الأنس شرباً، ولا يمكن لشخص أن يقوم بأمر ما دون الشرب. فكما أن للأجسام شرابها فشرابُ القلوب هو الأنس الروحي. ولما كان القرآن قال:" كلوا واشربوا هنيئاً " (الطور: 19) خرّج الصوفية المناسبة الروحية فقالوا إن الشرب لا يستعمل عادةً إلا في الفرح فيقال في الشرب: شربت بكأس الوصال، أو شربت بكأس الوداد، في حين ينطبق الذوق على الفرح والبلاء كن يقول:" ذقتُ الحلاف، وذقت البلاء، وذقتُ الراحة". وحينما ذكر الذوق قال جل شأنه من البلاء:" ذوقوا مَسَّ سَقَر" (القمر: 48)، وفي موضع الفرح والنعمة قال:" ذُق إنك أنت العزيز الكريم" (سورة الدخان: 49). وقد يجيء الشُّرب الصرف الشهي كما في الإشارة بمعنى الشراب الذي لا يعقبه ريّ، على الرغم من أن الشرب والذوق والري أحوال لا تنفصل في مبادئ التجليات الإلهية. لكن أبا يزيد لا يرى أنه شرب شراب المحبة الذي يعقبه الرّي. فحينما كتب يحيى بن معاذ إلى أبي يزيد البسطامي:" سَكِرتُ من كثرة ما شربت من كأس محبته، كتب إليه أبو يزيد: لقد شرب غيرك بحور السموات والأرض وما روى بعدُ. وهو المُعَبّر عنه بقوله: شربتُ الحُبَّ كأساً بعد كأس ... فما نفذ الشراب ولا رويت (الرسالة القشيرية: ص 325؛ وكشف المحجوب: ص435)؛ فالشرب الصرف الشّهي في إشارة أبي يزيد هو الإنس الروحي: شراب القلوب المتطلعة المتبتلة أو قل هو شراب المحبة الخالص. غير أن تفسير هذه الأحوال وتداخلها وتقدّم إحداها عن الآخر في حال، وتأخر أوسطها عن أولها في حال آخر وصولاً إلى الغاية في اصطلاح ابن عربي خاصّة يختلف عن إشارة أبي يزيد السابقة. وقد شرح القاشاني معنى قول ابن عربي الشرب " أوسط التجليات" كما شرح معنى الذوق باعتباره " أول مبادئ التجليات الإلهية" فقال إن الذوق هو حال يفجأ القلب... فإذا مكث نَفَسَيْنِ فصاعداً سمي شُرباً. ومن أثبت الغاية قال بالري. وقال في قوله: مبادئ التجليات؛ مُشعرٌ بأن لكل تجل مبدءاً وجد أنه ذوق، قال قدس الله سره (= ابن عربي):" هذا إنما يكون في تجل يقبل المبدأ والوسط والغاية"، وذلك هو التجلي في الصور والحقائق. وأما التجلي في عين المعنى المجرّد عن العوارض فبدوه عين غايته، فصاحب المعنى يجد عين كل شيء، وغايته في مبدئه وجداناً كلياً، ثم يفصله في التعبير عن ذلك كيفما أمكن. وعلى هذا قال قدس الله سره:" حتى بدت للعين سبحة وجهه، وإلى علاّ لم يكن إلهاً ". فالتجلي إن كان في الصورة، فالذوق خيالي. وإن كان في الحقائق الإلهية والكونية فالذوق عقلي. وإن كان في المعنى المجرد فالذوق ذاتي. أما الشرب الذي هو أوسط التجليات فقد يكون عن عطش، وقد يكون لمجرد الالتذاذ؛ كشرب أهل الجنة، فإنهم لا يظمأون فيها أبداً. وقد يختلف الشرب باختلاف المشروب، فإن كان المشروب شرباً واحداً، فيختلف باختلاف أمزجة الشاربين واستعداداتهم، والمشارب على اختلاف

وقال الشبلي:" صِراطُ أوْلياءِ الله محبّةُ الله: المحبة لله "[3]. وقال:" المحبّةُ الكامِلة أن تحبّه من قَلْبِكَ "[4]. وقال:" مَنْ أحَبَّ الله قَبْل برِّ[5] الله فهو مُشْرِكٌ "[6].

---

أنواعها ترجع إلى أربعة: الماء القراح، واللبن، والعسل، والخمر. وهذه الأربعة هي مظاهر التجليات العلمية. فالماء القراح للتجلي المعنوي العلمي. واللبن للعلوم الفطرية. والعسل للعلوم المحققة بالوحي والإلهام. والخمر لعلوم الأحوال. (رشح الزلال: ص 215 - 216).

(1) وإشارة أبي يزيد تعني: لا ينام المحب إلا من سروره، أي: سروره بأسرار الله فيه، وبموالاته لله وموالاة الله له، فهو لا يسر بشيء مقدار ما يُسر بمبدي السر في قلبه. ولا يأكل إلا من حزنه: لأن المحب حزين هو على الدوام يخشى الهجر أو يخشى الخالقات أو ربما هَمّت به القطيعة، فقوته من حزنه. ولا يتكلم إلا منه، أي: من الله تعالى وهو معنى قول أبي يزيد:" أخذتم علمكم عن فلان عن فلان، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت. الناس يقولون به (= بالله) وأنا أقول: منه. أو يعترض على فقيه بقوله:" فعلمك يا شيخ، نقلٌ من لسان عن لسان. وعلمي من الله إلهامات"؛ فهو يريد أن يقول إنه يصدر عن الله مباشرة (= منه) ولا يتكلّم إلا منه. أما الناس فيأخذون بالنصوص الظاهرية ويطبقونها تطبيقاً حرفياً فيما يُشْبه الآلة دون أن يكون لهم حظ من مشقة الغوص في أعماقها الباطنة.

(2) وأيضاً إشارة البسطامي هذه تعني: أن الوافي بعهده لم يحرّم عليه المحبة. لكأنه قد فَرَضَ على نفسه محبته، وأوْجَبَ عليها اختصاصه بها، واصطفاءه بمقتضاها في ديوان المقبولين من الأولياء والعارفين. ويمكن قراءة الإشارة كالآتي: " لم تحرّم المحبة على الوافي بعهد الله ".

(3) المحبة لله: أي من الله، ولله، وفي طريق الله، ليست تُعطى بأكتساب، بل باختصاص. وإنما الكسب فيها تطبيق وتسليك، لكن الأصل فيها موهبة مُفاضَة فيضاً من عند الله. ومن هنا فلا تستغرب على الأولياء وصفهم الدين الذي يعتقونه بدين الحب؛ لشهودهم توجهات الإرادة المتعلقة بجمال الحضرة الإلهية، ولكونها مطلب جميع الهمم والإرادات من جميع الطالبين مع أنها مجهولة العين عندهم غير متميزة، ولهذا قال ابن عربي، في ترجمان الأشواق (ص: 53) :" ما لي عَذُولٌ في هواها ؛ إنها .... معشوقة حسناء حيث تكون"؛ بمعنى أن الحضرة الإلهية كانت معشوقة لكل طائفة، ولا أحدٌ يعزل في هواها، وكانت محبوبة للجميع. غير أن جميع الطالبين لها لما جهلوها جهلوا الطريق الموصِّل إليها. فكل ذي نحلة يتخيل أنه على الطريق الصحيح الموصِّل إليها، لكأنما القدح الذي يقع بين أهل الملل والنحل إنما هو من جهة الطرق التي سلكوها للوصول إليها لا من جهتها هي، ولو علم المخطئ طريقها أنه خطأ ما أقام عليه، لكأنما المطلوب على التحقيق هو معرفة الطريق؛ فلهذا قال: ما لي عذول في هواها، إنها معشوقة حسناء حيث تكون، أي: حيث يوجد لها مَشهدٌ يُشْهد فيه، ومن هنا كان الدِّينُ كله لدين الحُب كما قال ابن عربي ( أدينُ بدينِ الحُب أنّي توجّهتْ .... ركائبه فالحب ديني وإيماني ) فالإشارة فيه إلى قوله تعالى:" فاتبعوني يحببكم الله " (آل عمران: 31)، فلهذا سمّاه دين الحب ودان به ليتلقى تكليفات محبوبه بالقبول والرضى والمحبة ورفع المشقة والكلفة فيها بأي وجه كانت، وهذا هو طريق الأولياء والعارفين. " فالحب ديني وإيماني "، معناه: ما ثَمّ دين أعلى من دين قائم على المحبة والشوق لمن أدين له به، وأمر به على غيب، وهذا المقام مخصوص بالمحمديين؛ فإن محمداً (صلى الله عليه وسلم) له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكمالها مع أنه صفيّ ونجيّ وخليل وغير ذلك من معالي مقامات الأنبياء صلوات الله عليهم، وزادَ عليهم أن الله اتخذه حبيباً أي محباً محبوباً؛ وورثته على مناهجه ( ترجمان الأشواق: ص 44؛ وراجع كتابنا: بَذْل الهمة في المحبة والإرادة عند الصوفية - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة 2002م؛ ص 23- 24).

(4) في كل من (د)، (م) من قلبه، وهو خطأ ظاهر. والصحيح : أن تحبه من قلبك؛ وهو توصيف المحبة الكاملة، ولأن الخطاب مُوجّهٌ إلى العبد فلا يمكن أن يكون الضمير (الهاء) راجع إلى الله.

(5) (د): كلمة (برّ) ساقطة. أي: قبل بر الله له بالمحبة.

(6) الشرك، والكفر، والإلحاد؛ في إشارات الشبلي إنما هي في الغالب إشارات مجازية لا حقيقية، فأكْثر إشاراته مجاز. وهذه الإشارة: من أحب الله قبل برّ الله فهو مُشرك"؛ إنْ شئت قلت فيها: إنها إشارة توجّه؛ بمعنى إنه إذا توجّه القلب بدعوى المحبة قبل أن يأذن الله، وادّعى أنه يحب الله، وهو على غير هذا التوجه فقد أشرك به، إذْ خالف أمره حين خالف إرادة الله له (= برّ الله) وتوجّه بالدعوى وهي ليست فيه؟ ولكن السؤال هو: أيٌّ للعبد بمخالفة أمر الله أو إرادته؛ وإنْ توجّه؟ وقياسها لدى شيوخ الصوفية أن يحيى بن معاذ الرازي قال:" من نشر المحبة عند غير أهلها، فهو في دعواه دعيّ " (الرسالة القشيرية: ص 327). لكأنما الدعوى هي توجه، غير أنه توجه لا من قبل الله بل من قبل النفس. وليس للنفس حظ على أهل الله من ذوي القلوب الصادقة. فالشرك هنا خروج إلى حظوظ النفس ورؤيتها بالكلية دون الدخول في محاسبتها على الدعوى بغير تفلت من حظوظها. وليحيى بن معاذ:" حقيقة المحبة ما لا ينقص بالجفاء ولا يزيد بالبر؛ لأن كلا الرحمة والقسوة في المحبة أسباب، وصلة الشيء لا أثر لها إذا وجد الشيء نفسه، يعني أن المحب يفرح بالألم الذي يعذبه به محبوبه مع وجود المحبة، فإنه يعتبر الرحمة والقسوة كمعنى واحد. يروى أن الشبلي في حال جنونه حبس في المارستان. فأتاه بعض أشخاص ليزوروه فسألهم من أنتم؟ قالوا : أحبائك، فرماهم بالحجارة ففروا منه ثم قال لهم: لو كنتم أحبائي لما

وقال (الشبلي أيضاً) :" المحبّةُ على أربعةِ أوْجُهٍ: مَحَبّةُ البرّ؛ وهو بعيد من المحبّة والبر. ومُحِبّ المحبّة؛ وهو قريب، وَوَجْد وَوَصْل. ومحبّة الصفات؛ وهو هالك إذا رَضِيَ به. ومحب هو وذات؛ فهو بالمَحَبّة مُحِبٌ "[1].

وقال أبو علي الرّوْزَبَارِيّ:" مَا لَمْ تَخْرُجْ من كُلّيتك لم تَدْخُل في حَدِّ المحبّة "[2].

---

فررتم من بلائي (كشف المحجوب: ص 245) يعني أن المحب يرضى ببلاء المحبوب مقدار ما يرضى ببره سواء. فلئن تسخّط وتنكد فلا يدل هنا على محبة بل يدل على دعوى عريضة هي في إشارة الشبلي إلى الشرك أقرب منه إلى التصديق والإيمان.

(1) إشارة الشبلي: محبة البرّ بمعنى محبة العطاء، وصاحبها بعيد عن المحبة الحقيقية. ومحب المحبة لذاتها، وهو قريب من المحبة لا ينظر إلى بر ولا إلى عطاء بل يحب المحبة لأجل المحبة. ويُضاف إليها محبة الوجد والوصل، وهي الأحوال التي يتقلب فيها المحب في رياض محبوبه. ومحبة الصفات يهلك فيها لو رضي بها، ولن تكون له نجاة إلا حين يترق في معارج المحبة من محبة الصفات إلى محبة الذات.

(2) الخروج من الكلية في إشارة الرّوْزَبَارِيّ: فيه إشارة مباشرة إلى الفناء في المحبة. الخروج عن الكلية ببذل النفس والنفيس فيما هو ليس يجدي البقاء بدونه. وبذل النفس والنفيس ليس إلا المجاهدة، ولكن هل تؤدي المجاهدة إلى الخروج بالكلية عن الكلية والدخول في حد المحبة؟ وهل للمحبة حدّ أصلاً أم هي أطوار عرفانية وأذواق يستشعرها العارفون في مدارج الترقي الروحي كما وصفوا منازل الأنبياء فيها فربطوا بين مقامي الخلة والمحبة من جهة، والخلة والمعرفة من جهة ثانية؟ للإجابة على ذلك يلزمنا النظر إلى تفرقة أبي طالب المكي بين مقام الخلة ومقام المحبة من جهة، ثم بين مقام الخلة ومقام المعرفة من جهة ثانية، وتسرب أسرار المقامين في مقام واحد مع حفظ الفارق الخاص بكل مقام على حدة؛ ثم تعريف كل مقام بأشراطه ولوازمه ليجمع مقامات الأنبياء جميعاً في مقام محمد صلوات الله وسلامه عليه، مع النقلة والزيادة (وفيه الخروج من الكلية والدخول في أعلى درجات المحبة)، فقد فرّق أبو طالب المكي بين مقام المحبة الكاملة: مقام العلا والعلياء والقوة والمكنة والاستواء، ومقام الخلة وهو المقام الذي لا يُعطاه العبد إلا في مقام مع مقام. فالمقام الأول هو المعرفة، الخاصة بظهور تُفرف كشفاً عن وصف الباطن، ثم يدخل عليه مقام المحبة المخصوصة وهو مقام محبوب، ثم يرفع من هذا المقام إلى مقام الخلّة؛ وهو الإشراف على سرائر غيوب من شُرفات العرش وسرادقات القدس. قال المكي: والأصل فيما ذكرناه ؛ أنه سبحانه يعطي مقامات المعرفة في مقام عارف ولا يعطي فيه مقام محبوب. وقد يعطي مقامات من المحبة في مقام محب، ولا يعطي شهادة خُلّة لغير خليل عارف؛ فإذا جمع مقام معرفة تعرّف إلى مقام محبة محبوب، أعطى مقاماً من الخلة الذي وصفناه. وهذا من أعز ما أظهر في الكون لمظهر مكنون. وروينا عن رسول الله؛ صلى الله عليه وسلم، أنه خطب الناس قبل موته بثلاث فقال: إن الله تعالى قد اتخذ صاحبكم خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً ". فرفع صلى الله عليه وسلم في مقام محبوب إلى درجة خليل، كما نُقل من مقام محب إلى حال محبوب، كما زيد بالمحبة في مقام محبوب الصفوة. فقال أيضاً في المقام الأول:" إن الله عز وجل اتخذ موسى صفياً واتخذني حبيباً". فأول العطاء هو الصفاء من الهوى ثم المحبة بعد الصفاء ثم " الزيادة " بوصف محبوب فوق المحبة، ثم ارتفع فعلاً بعد القوة والاستواء إلى العلا الأعلى؛ فتدلى لما علا، حتى دنا، فكان قاب قوسين أو أدنى (صلى الله عليه وسلم) (قوت القلوب: جـ2، ص 78). فمقام سيدنا رسول الله جامع بين المحبة والخلة معاً، وإن كانت هنالك فوارق بين الخلة والمحبة، فحيث تكون معاني الخلة في اللغة واردة تارة بمعنى التأييد والنصرة والإمامة تجيء تارة أخرى مما يتصف به الخليل (= الفقير المحتاج المنقطع)؛ وهو معنى مأخوذ من الخلة، وهي الحاجة، فسمي بها إبراهيم عليه السلام؛ لأنه قصر حاجته على ربه وانقطع عليه بهمته، ولم يخالل قلبه حب لغير الله تعالى؛ أي: خرج بكليته عن نفسه ودخل في أعلى درجات المحبة. وهنالك اختلاف بين الأئمة من حيث رفعة المحبة على الخلة؛ وبعضهم جعلها سواء فلا يكون الحبيب إلا خليلاً ولا الخليل إلا حبيباً، لكنه خصّ إبراهيم بالخلة ومحمداً بالمحبة. والثابت أن مقام المحبة أرفع من مقام الخلة، ويمكن الرجوع إلى شرح الفرق بينهما تفصيلاً في كتاب القاضي عياض (ت 544 هـ) : الشفاء بتعريف حقوق المصطفى؛ دار الفكر بيروت لبنان سنة 1409 هـ - 1988م؛ جـ 1؛ ص 210). ومن المؤكد إن المحبة أولها مجاهدة تيسّر سُبل العطاء حيث الصفاء من الهوى مع دوام الترقي بالمحبة بعد الصفاء حتى إذا ما وصل المحب إلى هذه الدرجة كان الفناء في المحبة بالزيادة بوصف المحبوب فوق المحبة، وهو معنى الخروج بالكلية الذي عناه الرّوْزَبَارِيّ في إشارته:" ما لم تخرج من كليتك لم تدخل في حد المحبة"؛ أي: لم تصل إلى درجة الفناء في المحبة بالانقطاع عما سواه، فتلك درجة المحبوبية التي اتصف بها سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكانت هي حاله التي عرفها عنه الأولياء. ومع تداخل معاني المحبة والمعرفة فيما هو مُلاحظ من عبارات أبي طالب المكي فقد تنفرد المحبة هنا بالتقدم على المعرفة وتجيء المعرفة منبعثة عن مقاماتها، المحبة ومستندة إليها، فإذا جمع العارف، مقام معرفة تعرّف إلى ما هو أعلى: محبة محبوب.

وقال الجنيد:" تحريكُ المحبّة كلُّه أمره "[1].

وقال النوري:" إن الأمْرَ والنهْي والسُّنة والأدَبَ والحَرَكات والخَطرات واللحظات والإشارات؛ صَار الأمر كلُّه للمُحِبِ أمْراً للمُحَبِ[2] "[3].

وقال النوري:" لوْ كانَ نَفَسٌ يخرج بغير أمْرِ حبيبِه خرَجَ من المحبّة وسُلب صفة برِّه"[4]. وقال ابن عطاء:" مَقَام المحبّة مَقَام العِتَاب "[5].

وقال:" المحبّةُ مَحَبّةُ الأوْلِيَاء "[1].

---

(2) على الأمر الإلهي علّق الجنيد حركة المحبة، وهي حركة قلبية خالصةً بامتياز. وعلى هذا الأمر عينه أشارَ في موضع غير هذا الموضع حين جرت مسألة المحبة بمكة أيام الموسم فتكلّم فيها الشيوخ، وكان الجنيد أصغرهم سناً، فقالوا: هَاتِ مَا عِنْدَكَ يا عِرَاقي؟ فأطْرَقَ رَأْسَهُ وَدَمَعَتْ عَيْنَاه، وأخذ يصفها حالةً دالةً على وجده هُوَ قبل أن يستدل بها حكاية عن وجد آخرين، فقال:" كيف أصف عبداً ذاهباً عن نفسه، متصلاً بذكر ربه، قائماً بأداء حقوقه، ناظراً إليه بعين قلبه، قد أحْرَقَ قلبه نار هيجه، وَصَفَا شُرْبُه من كأس ودّه، وانكشف له الجبّارُ من أستار غيبه؛ فإن تكلّم فبالله، وإنْ نَطَقَ فمن الله، وإنْ تحرّكَ فبأمر الله، وإنْ سَكَنَ فمع الله؛ فهو بالله ولله ومع الله. فقالوا: ما على هذا مَزِيدٌ يا تاج العارفين؟! (الرسالة القشيرية: ص 327؛ وأيضاً ابن عجيبة الحسيني: إيقاظ الهمم في شرح الحكم: ص 510) ولعلك تلاحظ أن هذا الاستهلاك الموصوف في قول الجنيد تاج العارفين إنما هو تحقيقٌ في حال المحبة لا ينفصل في حركته عن الأمر الإلهي؛ بحيث لو أراد مريد أن يستدعيه من تلقاء نفسه ما استطاع إليه سبيلاً. فمثل هذه الحركة أمرٌ إلهيّ واختصاصٌ بالقربة والاصطفاء، فالذي يكون بالله، ولله، ومع الله في الحركة والسكون إنما هو مُقرّب ومُصطفى.

(2) (د): العبارة مضطربة جاءت هكذا:" صار الأمر كله لمحب أمر المحب"!؛ والصحيح ما أثبتناه.

(3) كل هذا المُشار إليه فيما أشار النوري إنما هو في الحقيقة أمرٌ يتلقاه المحب على قسطاس الرضى والسرور؛ لكأنما هي أوامر فرضية لازمة ألزم ما يلزم المرء فيها أنها (= فروض) يتلقاها العبد وهو فيها خاضع لما يتلقى على بصيرة الطاعة وخلوص النية في تطبيق الأمر الإلهي على عقيدة متحفزة للتطبيق سمعاً لهذا الأمر من الله وطاعة؛ وهو المشار إليه بالأمر الصادر من المحبوب إلى المحب؛ لكأنه يريد أن يقول: ما أحب المحب محبوبه إلا من أمره (= إرادته)، ولا صَدَرَ أمر المحبوب لحبيبه إلا من محبته له إبتداءً، وإلا من تكليفاته بوجوب القرب لإقامة الصلة القوية بينه وبين حبيبه. فالأمر والنهي والسنة والأدب والحركات والخطرات واللحظات والإشارات إنما هي كلها صيرورة أمر المحبوب إلى المحب. ومن شاء بإرادته أن يكون متوجهاً بأمره إلى أحبابه فقد قرّ بهم الأمر بالمحبة إلى قرارة الموافقة.

(4) صفات البر: الجود والكرم والإحسان واللطف والمنة والعطف إلى كثير من صفات الجمال، كلها صفات بر ورحمة. ومحبة الله تأتي من هذا الجانب. فمن أحب الله قبل بر الله له فهو كما قال الشبلي فيما تقدّم مشرك؛ وذلك لأن وقوف المحب على صفات البر وحدها بعدٌ في نفس الوقت عن المحبة، فمن المفروض تجاوزها إلى الذات لا البقاء مع الصفات. وتكثير أعمال البر مع بقاء الخواطر معلقةً بالأغيار غفلة قلب تحجب معالجتها. ثم إننا لنلاحظ مراقبة الأنفاس مرة أخرى هنا فلا يتنفس من لا يدري فيما عساه يُخرج هذا النفس بغير أمر المحبوب فقد خرج من المحبة وسلب صفة بره؛ لأنه يتنفس على غفلة لم يرعَ العبودية في أنفاسه ولم يلحظ مقاماتها في لحظاته.

وكما تعلقت إشارة الجنيد السابقة:" تحريك المحبة كله أمره" على الأمر الإلهي تعلقت إشارة النوري كذلك على الأمر الإلهي. والفرق بين إشارة الجنيد وإشارة النوري أن الأولى عقلت تحريك المحبة وجداً ووصلاً على الأمر الإلهي، أي على الإرادة. أما الثانية (إشارة النوري) فقد زادت عليها بتعليق الأنفاس على هذا الأمر؛ وهو اتصال مراقبة الأنفاس على أمر المحبوب لتجيء فتكون عبادة خالصة أو إن شئت قلت: عبودية محض عبودية، ولنتذكر قول الجنيد في مطالع كتاب السر في أنفاس الصوفية:" ما عَبَدَ اللهَ أحدٌ بمثل ما عُبِد بالأنفاس، وما عُصي بمثل ما عصيَ بالأنفاس "؛ إذ الأنفاس تعبر عن حقيقة العبودية وخلوصها من شوائب التخليط. ولأن العبادة الحقة لا تقع من العبد رعاية وإخلاصاً إلا حال مراقبة الأنفاس. ولعلّ الإشارة فيها إلى الذكر خاصّة، وإلى الحضور فيه، وهو معنى العبادة أو معنى الطاعة. ثم تجيء الإشارة إلى الغفلة، وهو معنى المعصية بالأنفاس.

(5) مقام المحبة مقام العتاب: حتى على المستوى الإنساني فإن مقام المحبة مقام العتاب، ويبقى الودُّ مادامَ العتاب، أي: تظل المحبة باقيةً مادام هناك عتابٌ أو كان اهتمام، ومتى غفل المحب عن العتاب أو الاهتمام فقد استبدل محبته بالإهمال وعدم الاكتراث. أما على المستوى الإلهي؛ فإن مقام المحبة أفعل وأبلغ وأشدّ عتاباً، إنه ليصل إلى درجة الغيرة، والله أغير من أي غيور على عبيد الاختصاص.

وقال أبو يزيد:" المَحَبَّةُ مِعْيَارُ اللهِ يَظْهَر فيه القَرِيبُ مِنَ البَعِيدِ "[2].

وقال ذو النُّون:" مَنْ أحبَّه لسَبب فهو على راحةٍ، وَمَنْ أَحَبَّهُ لغَيْر سَبَب فهُوَ المُبْتَلى المُمْتَحَن "[3]. وقال الجنيد:" المحبَّة أمَانةُ الله، ولكن المحبَّة الدائمة لا الفَرْعيَّة "[4]. وقال النوري:" التَّوْحيد هو المحبَّة، فعَلى قَدْر التَّوْحيد تكون المحبة "[5]. وقال ابن عطاء: " مَنْ أدَّعَى المحبَّة واشْتَغَل بغَيْر المحبَّة والحَبيبِ؛ فقد اسْتَهَانَ على الله عز وجَل"[1].

---

(1) المحبة محبة الأولياء: تحتمل معنيين الأول أنها وراثة نبوية؛ لأن الأولياء هم بالحقيقة ورثة الأنبياء فيما لو ساروا على نهج النبوة وعملوا بمقتضاها، فمحبتهم واجبة شرعاً باعتبارهم ورثة النبوة حقيقة. والثاني: أن المحبة الحقيقية هي بالحقيقة محبة الأولياء؛ لأنها محبة خالصة من شوائب الأغيار موجهة بالإخلاص إلى الله. أما ما سواهم ممّن هو دون الأولياء فهم ليسوا على الحقيقة من أهل المحبة ولا من ذويها؛ لأن محبتهم في الغالب مشوبةٌ بعلل وأسباب الأمر الذي يقدح في خلوصها على الدوام ولا يعطي أهلية تيامها بمقدار ما تقوم في قلوب العارفين خالصةً لا تعرف شوباً ولا كدورة. وعليه: فالمحبة محبة الأولياء لخلوصها من العلل القادحة في الإخلاص.

(2) المحبة معيار الله: مقياس الله وعلامته في خلقه. مقياس لمن يكون حاله: صاحب دعوى أو صاحب إخلاص. أو هي اختبار. ومن المحبة يجيء هذا المقياس لا من سواها؛ لأنها الدالة على مثل هذا المعيار، وهي هي العلامة الفارقة بين الدعوى والحقيقة. ولما كانت مواضع الحقيقة دَهَشاً واستيفاءً وحيرةً صارت محبة العبد لله تعظيماً يحل الأسرار فلا يستجيز تعظيم سواه. ومحبة الله للعبد: هو أن يُبْليه به فلا يصلح لغيره. وهو معنى قوله تعالى:"وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي" ( طه: آية 43)، ومعنى لا يصلح لغيره: أن لا يكون فيه فضلٌ لِلَحظِ الأغيار ومراعاة الأحوال: معنى الفناء بوصفه غيبةً عن صفات البشرية بالحمل المؤلَّه: من نعوت الإلهية (التعرُّف: ص 110).

(3) إشارة ذي النون: من أحبه لسبب فهو على راحة؛ لأنه قد يعرف السبب فيرتاح إليه ويسكن لمراداته. ومن أحبه لغير سبب فهو المبتلى؛ أي: من حيث لا يدري لبلائه علة ظاهرة، أو إن شئت قلت: فهو متوجه إلى محبة الذات مباشرة؛ مبتلى بعذاب المحبة، ومبتلى بالعزوف عن القبول، ومبتلى بالهجر والصدود، ومبتلى بالصبابة والاحتراق؛ لأن حبه بلا علة ولا سبب ولا غاية إلا أن يكون في رحاب المحبة خالصة فيه طواياه. أما من أحب لسبب فهو كمن يحب أحداً ممّن قدّم له مصلحة ثم ينساه لزوال العلة، هذه محبة ليس فيها بلاء، ولا اختبار، وحظها من القبول عَرَضي فوق كونه سطحياً لا ينفذ إلى الصميم. وللجنيد إشارة يقول فيها :"كل محبة كانت لغرض: إذا زال الغرض زالت المحبة " (الرسالة القشيرية: ص325)؛ لمن أحبه لغير سبب فهو المبتلى بالمحبة الفاني على الدوام في الله من طريق المحبة، وهو الممتحن في محبته ذلك الذي لا يتعلق بسبب ولا يرتاح لعلاقة كائنة ما كانت تلك العلاقة أو كائناً ما كان ذلك السبب. وإشارة ذو النون ليست تتعارض مع إشارة النوري السابقة بل تتفق معها:" إذا أحببت في سبب فحبك السبب لا المسبب"؛ ففي حين تعطي إشارة النوري اقتصار المحبة هنا على السبب فيما لو كان الحب من أجل سبب ما؛ فكذلك تعطي إشارة ذي النون نفس المعنى تقريباً؛ إذ المحبة من أجل السبب راحة للذي تتعلّق بالسبب لا بالمسبب، (= الله) مسبب الأسباب، فهو يحب السبب نعمةً كانت أو كرماً من الله، فيرتاح إلى ما يحب. أما من أحب الله لغير سبب فهو المبتلى الممتحن؛ وذلك أنه مقهور بغلبة المحبة لا ينظر إلى النعمة في ذاتها بل إلى المنعم لذاته، ولا إلى الكرم في ذاته بل إلى الكريم في ذاته. وقد سمّاه بلاءً ؛ لأن صاحبه غارقٌ في المحبة حتى أفناه الغرق في الله فلم يعد يرى في الوجود سواه. هذا هو الفناء في المحبة: رؤية الحق في الأشياء من خلف حجاب السبب.

(4) إشارة الجنيد في :" المحبة الدائمة لا الفرعية"، معناها: محبة قائمة في قلوب المحبين بلا علة، فالمحبة الدائمة هي التي بلا علة، والمحبة الفرعية هي التي تكون بسبب أو تكون بعلة لذلك كانت فرعية أي لاحقة على الأصل. وهذا الأصل هو المحبة الدائمة التي ليس فيها سبب ولا فيها علة. ولهذا كانت المحبة الدائمة هي أمانة الله؛ لأنها تعطي خصائص الفناء: الغيبة عن الصفات البشرية بالحمل المؤلَّه: من نعوت الإلهية. فالمحبة هي المنوطة بصاحبها بحمل الأمانة لقوله تعالى:" وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً "؛ فمتى فنيَ المحب عن أوصاف البشرية التي هي: الجهل والظلم صار محباً لحمل الأمانة من طريق المحبة. ومن أوصافه كذلك إلى جوار الظلم والجهل صفات مثل الكنود والكفور، وكل صفة ذميمة تفنى عنه؛ بمعنى أن يغلب علمه جهله وعدله ظلمه، وشكره كفره، فبذلك يستحق حمل الأمانة.

(5) أي نعم: على قدر التوحيد تكون المحبة، لكأنما التوحيد يقاس بمقدار ما في القلوب من إيمان خالص، تماماً كما تقاس المحبة بمقدار تستبد بقلب العارف. وحين يعرّف النوري التوحيد بأنه المحبة يقودنا هذا التعريف مباشرةً إلى توحيد الحالة، فيمكن أن نطلق على هذه الحالة بتوحيد المحبة بمعنى أن التوحيد الذي يستشعره المحب إن هو إلا حالة يجدها في قلبه تتلطف عن العبارة. وليست هي بالنظر

## (8) سِرُّ الغِيرَة:

قال الجنيد[2]:" الغَيرةُ لا تجوز[3] إلا في ثلاثة أوقات: عند الذكر والغفلة، وعند المحبة إذا رأى صاحبه مع عِلاقة، وعِندَ التَّعْظيم "[4].

---

العقلي الذي تمثله عقائد المتكلمين أو النظار من ذوي المقالة لا الحالة. التوحيد هنا وجدان يخص الشعور ولا يجاوزه بالعبارة عنه إلى حيث اللفظ المعتاد أو المقولة العادية. والمحبة بوصفها هنا هي التوحيد تخضع لتوحيد الحالة (= التجربة) لا توحيد المقالة (النظر والرأي).

(1) يتصدّى أبو العباس ابن عطاء بهذه الإشارة الملفتة إلى الدعوى التي تظهر -كما قلنا في الدراسة - في مثل هذه العلوم النورانية شديدة الخصوصية وشديدة الحساسية كذلك؛ فأقل نظر إلى حظوظ النفس من شأنه أن يعكر صفائها، ومن شأنه أن يطمس بحظوظها تلك اللطيفة النورانية التي تصدر عنها هذه المعارف أو تلك العلوم. فكما أن البصر المحسوس يتأذى من أقل شيء يعتريه؛ فكذلك البصيرة لطيفة كالبصر أقل شيء يصيبها تتأذى به وتنقبض له. قال أبو الحسن النفري:" من أدعى في نفسه شيء من الحقيقة كذبته شواهد كشف البراهين"؛ فمن أدعى أمر في ذوق الطريق وهو ليس عنده أو ليس فيه ولم يخش عواقب دعواه ولم يتورع عما هو فيه، فقد حلّتْ عليه اللاعنة من حيث لا يحتسب وبات مفضوحاً بين الناس بدعواه، الأمر الذي يجعل من إشارة أبي العباس ابن عطاء :" مَنْ أدعى المحبة وأشتغل بغير المحبة والحبيب، فقد استهان على الله"، قصداً مجرّداً لميزان العمل في هذا الطريق؛ فمن يهن الله فما له من مُكرم، وكيف يكون له من مُكرم وقد أهانه الله؟. ومن هنا فقد صارت أسرار المحبة كما دونها عبارات العارفين في إشاراتها الغامضة المستبهمة تقف بالمرصاد أمام الدعاوي التي يدعيها أدعياء التصوف وهم في الحقيقة ليسوا من أهله وذويه، فما بالك بالذين هم من غير أهل التصوف ومن غير ذويه؟! إنما المحبة في هذا السياق لهي هي الكاشفة عن الدعوى المريضة لمن يدعيها تقوم فيه بغير دليل. فهي إذن بحق معيار الله الذي يظهر فيه القريب من البعيد كما قال أبو يزيد البسطامي طيّب الله ثراه.

(2) (م): جُنَيْد.

(3) (د): لا توجد. وفي (م) لا تجوز.

(4) الغيرة التي هي عند الذكر والغفلة هي بما لا تقبل أن يكون الذاكر مُشركاً في ذكره سواه. أما عند الغفلة؛ فغيرة الله على عبده أن يكون في معية أحد إلا هو، فهو أغير عليه عند الغفلة فيما لو شركها بذكر اللسان دون حضور القلب؛ لأنه سبحانه يُغار على عبده أن يكون مع شيء سواه: يُغار عليه من غفلته مقدار ما يغار عليه من أن يشرك بذكره سواه. أما الغيرة التي هي عند المحبة فمعلومة من خلال أوديتها الحسية؛ فكما هي في ميدان المحبة الحسية كذلك تكون الغيرة في ميدان العوارف الروحية، فإن المحب غيور على أن يكون محبوبه على علاقة بسواه، وبما أن هنالك غيرةً حسية فها هنا غيرة معنوية؛ لأن صاحب العلاقة في أمور الروح أشدّ أقوى من صاحب العلاقة في أمور الحس؛ كلاهما غيور على قلبه في كافة الأحوال أن يتقلب في غير ما يجب. أما الغيرة التي هي عند التعظيم؛ فلأن صاحبه باقياً في وادي الحضور فأولى به أن يكون غيوراً على وقته من أن يمضي في غير وادي الحضور تعظيماً لحكم الله، فتلك الحالة تعبير عن النهايات: أن يُغار على إثبات وجود غير وجود الله تعالى، فقد وصلت به درجة التعظيم لله أن غابَ عن سواه فلم يثبت إلا إياه؛ وهو الفناء في التوحيد. والتعظيم بابٌ عظيم من أبواب الأودية: تعظيم حكم الله تعالى على عباده بما يجري عليهم، بأن يرضى به، ولا يبغي له عوج، ولا يدفع بعلم ولا يطلب به ثواب إنْ كان خطاباً، ومنه تعظيم الأمر والنهي بالامتثال إذا كانت صورة التعظيم في البدايات، ومنه تعظيم الحرمات وهي الحقوق الواجبة المراعاة لو أن صورته كانت في المعاملات. أما صورة التعظيم في الأخلاق؛ فهي التعظيم اللازم للتواضع لله تعالى بالتذلل والخضوع قضاءً لحق الربوبية وعزها في مقابلة ذل العبودية. وفي الأصول: تعظيم الهيبة والإجلال رعاية لأدب الحضرة. أما الدرجة التي تنطبق على إشارة الجنيد هنا فدرجة التعظيم في الأحوال: تعظيم المحب للمحبوب الذي يقضي به سلطان العشق عند استيلاء الشوق والقوى، وهو أول أودية الفناء (اصطلاحات الصوفية: ص 135)؛ ولذلك كان سر الغيرة في مجال المحبة أوصل منه في أي مجال آخر. وألزم ما يلزم للعبد أن تقترن المحبة في سره بالغيرة. وقد أطلقوا عليه: نفاسة رسم المحبوب عند المحب والضَّنُّ به عن أن تتعلق المحبة بغيره، أو يشغله عنه شيء أو يحجُبه بحيث لا يحتمل ذلك ولا يصبر عليه. وصورته في البدايات: الغيرة عن عبادة ضاعت، فيسترد ضياعها، ويستدرك فواتها. وفي الأبواب: الغيرة على الخشوع للغير، والرغبة فيه والخوف منه. وفي المعاملات: غيرة المريد على وقت فات ورعاية أهملت. وفي الأخلاق: الغيرة على فضيلة سبقت بها غيره. وفي الأصول: الغيرة على قصد لغير المحبوب، وفتور وأنس بغيره. وفي الأودية: الغيرة على تعظيم لغيره، وهمة قاصرة عن بلوغ الغاية أو متعلقة بغيره. أما الدرجة التي تفرق بين الولاية والحقيقة والنهاية فهي أن درجة الغيرة في الولاية هي: الغيرة على لحظ ما سواه، والسرور

وقال ابن عطاء:" الغَيْرَةُ فَرْضٌ عَلَىٰ أَوْلِيَاءِ اللهِ "[1].

ثُمَّ[2] قَالَ:" مَا أَحْسَنَ الغِيرَة عِنْدَ المحبَّة وَعِنْدَ المُنَادَمة "[3].

---

بغير مولاه. وفي الحقائق: الغيرة على إثبات الحياة لغيره أو اعتبار الاتصال به. وفي النهايات: الغيرة على إثبات وجود غير الحق تعالى. (اصطلاحات الصوفية: ص 140). فالغيرة والمحبة صنوان لا يفترقان، يلزم عن وجود أحدهما وجود الآخر؛ والعكس كذلك.

(1) الغيرة: فَرْضٌ على أولياء الله؛ لأنها من باب الأحوال شأنها شأن المحبة فهي فرض؛ لأنها حال لازم للعبد في كل حال، وإن كان يقبل التحويل من حال إلى حال؛ لكأنما حال الولي لا يتأتى إلا من أبواب الغيرة، وكأنما الغيرة هي بالأساس وراثة حال. ولكن لما كانت الغيرة " تطلق بإزاء كتمان الأسرار"؛ صارت فرضاً على أولياء الله تعالى من حيث أنها غيرة في الحق. فهي غيرة على الحق، وهذه حالة الأولياء الأصفياء الذين يسعون في ستر أحوالهم ومقاماتهم على الخلق فلا يتميزون بعاداتهم وعباداتهم عن العامة في شيء. وفوق هذا درجة من الغيرة أعلى من تلك وهي:" غيرة الحق صفته على أوليائه؛ وهم الضنائن": وهذه غيرة من الحق، ولهم خلف حجب العوائد الوصلة الدائمة، وعندية الحق معهم تقتضي أن يكون التمييز بين الظاهر والمظاهر أخفى، فهم عنده كهو عندهم، فأخفى العين في العين كما قال القاشاني. إنما الغيرةُ تُشعر بثبوت الغَيْر، ومشاهدته، ومن حيثية الغيرة تظهر الفواحش، والغيرة إنما تظهر عند رؤية المنكر والفواحش؛ ولذلك كانت الغيرة في الأصل "غيرةٌ في الحق لتعدي الحدود". وأما الأغيار الثابتة فكثرتها إما نسب وأحوال مختلفة معقولة قائمة بعين واحدة، لا وجود لها إلا في تلك العين، وإما آثار استعدادات المظاهر في الظاهر فيها، فعلى التقديرين لا جود في الأغيار مع ثبوت حكمها في العين الظاهر بها. فخذ من هذا التقريب من أين نشأت الفواحش؟ ولم حُرِّمت؟ (رشح الزلال: ص 241).

(2) (د) ثم قال: ساقطة. والقول لأبي العباس أحمد بن عطاء .

(3) تتصل الغيرة أيضاً في إشارة ابن عطاء كما لدى غيره بالمحبة اتصالاً مباشراً، الأمر الذي يجعل اتصال الغيرة بالمحبة لدى كبار الصوفية أصلاً لازماً في كل حال وفي أي حال. فمن محبة الله للعبد؛ ومن إرادته لحبه، أن يغار على قلب عبده من التعطيل والتسويف. فالله تعالى فيما يرى ابن القيم يغار على قلب عبده أن يكون مُعطلاً من حبه وخوفه ورجائه، وأن يكون فيه غيره كما جاء في الأثر: يا بن آدم؛ خلقتك لنفسي وخلقت كل شيء لك، فبحقي عليك لا تشتغل بما خلقته لك عن ما خلقتك له. وفي أثر آخر: خلقتك لنفسي فلا تلعب، وتكلفت لك برزقك فلا تتعب. يا بن آدم: أطلبني تجدني؛ فإن وجدتني وجدت كل شيء، وإن فُتُّك فاتك كل شيء، وأنا خير لك من كل شيء. ويغار على لسانه أن يتعطل من ذكره ويشتغل بذكر غيره ويغار على جوارحه أن تتعطل من طاعته وتشتغل بمعصيته فيقبُح بالعبد من أجل هذا أن يغار مولاه الحق على قلبه ولسانه وجوارحه وهو لا يغار عليها (روضة المحبين؛ ص 295)؛ فمن المؤكد أن تلك الغيرة الإلهية من جناب الحق تعالى تعدُّ مدخلاً يعزز إرادة الله في أن يكون عبده محباً له، بما يمكّنه من فرائض الرقابة الباطنة التي من شأنها أن تملي عليه دوافع الخوف والخشية والرجاء بمقدار ما تملي عليه بدورها بواعث المحبة والمعرفة والاتصال بالله. فلئن كان فضلُ الله على خلقه مسبوغاً بهذه المثابة حتى إنه ليغار عليهم من أن تتعطل فيهم قوى الإدراك لأسراره؛ وأعلاها وأرفعها هنا قوة الإدراك الذوقي للمحبة والمعرفة؛ أفلا يكون عباده من بعدُ أقدَرَ على حفظ حرمة تلك الغيرة الإلهية بموجب تقدير غيرة الحق على خلقه، وهو فضل ليس بالقليل؟!. وليس من شك في أن لأولياء الله نوادرَ في تبادل المودة بينهم وبين الله؛ فكما أن الحق يحبهم ويغار عليهم فكذلك يحبونه ويغاروا هم عليه. إنما الغيرة هنا لتدل من الوهلة الأولى على إرادة الله في أن يجيء عبده محفوظاً بمقتضاها من الفتن والدسائس ومكائد الأعداء. على أن ابن القيم جابع وصفه للغيرة الإلهية التي تعد - ولو فيما نراه نحن - باباً من أبواب الإرادة الإلهية أيضاً. واتصال هذه الإرادة بالمحبة حيث يرى إنه إذا أراد الله بعبده خيراً سلط على قلبه فيما لو أعرض عنه واشتغل بحب غيره؛ أنواع العذاب حتى يرجع قلبه إليه، وإذا اشتغلت جوارحه - غيرةً منه تعالى على عبده - بغير طاعته، ابتلاه بأنواع البلاء. وكما أن الحق يغار على عبده المؤمن، فهو يغار له ولحرمته فلا يمكن المفسد أن يتوصل إلى حرمته غيرةً منه لعبده. ومن أجل ذلك؛ حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن وشرع فيها أعظم العقوبات لا لشيء إلا لشدة غيرته على إمائه وعبيده. فإن عُطِّلت هذه العقوبات شرعاً أجراها قدراً (روضة المحبين: ص 295). ومن لا يعرف معنى الغيرة فليس هو بعارف لحقيقة التوحيد. قال الشبلي: لا يتحقق العبد بالتوحيد حتى يستوحش من سره وحشةً لظهور الحق عليه ". وقال بعضهم:" المؤحّد من حال الله بينه وبين الدارين جميعاً، لأن الحق يحمي حرمه"؛ والإشارتان تعبران عن غيرة الحق كما في قوله تعالى:" نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ " (فصلت: آية 31)؛ أي: فلا نردكم إلى معنى سوانا في الدنيا والآخرة (التعرّف: ص 135). وكما أن الحق غيور على أوليائه، فأولياؤه عليه - بفضله - أغير، فلم يحجبهم عنه حاجب من عرض أو عوض حتى غاروا عليه بمقدار ما غار عليهم؛ وبفضله قطعوا الأغيار وفرحوا بوصله فرحاً سمّوا فيه نفوسهم وجميع ما ظهر من صفاتها ونعوتها، فكان أن أغناهم به عنهم وكفاهم به عمن سواه؛ كما قال أبو بكر الشِّبلي فيما أورده الكلاباذي (التعرف: ص ١٤٧) " نفوس الموحدين: نفوس سئمت من جميع ما ظهر من نعوتها وصفاتها، واستبشت كل بادٍ بدا منها.

وقال الشِبْلي:" لولا محمد صلى الله عليه وسلم وإلا لما أَذَّنْتُ ونَهَيْتُ عنه، ولكن الأمْرَ شَدِيدٌ "[1]. وقال:" عِنْدَ الفَرَاغ مِن الأذان: اللَّهُمَّ إنَّكَ أَمَرْتَني أن أذْكُرَ مَعَكَ نَبِيَّك وإلا لما ذَكَرْتُه "[2].

قال(أي الشبلي):" وأَذَّنَ يَوْماً فَلَمَّا قال " أشهدُ أن لا إله إلا الله " غُشِيَ عليه، فَلَمَّا أفَاقَ رَفَعَ رأسَهُ فقال: أنت فَرَضْتَ عليَّ أنْ أذْكُرَ نبيَّك مَعَكَ؛ وإلاَّ فَمَا ذَكَرْتُه "(!!)[3].

وقال الشبلي:" ستٌّ ! وَأيُّ ست! أنَا صَاحِبُ الغيرة[4]، وأبو العباس بن عطاء صَاحِبُ الغيرة، والنُّوري صَاحِبُ وَفَاء، والجُنَيْدُ صَاحِبُ حُرْمَة، وأبو علي (الرُّوذْبَارِيّ)[5] صَاحِبُ حفاظة، وَرُوَيْم صَاحِبُ أدَب ومَشَقَّة[6]" [1].

---

وانقطعت عن الشواهد (= الخلق)، والعوائد (= الأعواض)، والفوائد (= الأعراض)، وعجزت عن إظهار الدعوى بين يديه، لما سمعت قوله تعالى:" وَلا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً" (الكهف: آية 110). هذا عن الغيرة عند المحبة في إشارة ابن عطاء. أما الغيرة عند المنادمة؛ فهي أوجب وربما تكون أعلى درجة؛ لأنها تظهر خطابات التأنيس الإلهي. فالمنادمة كالمحادثة والمسامرة مع فروق ظاهرة في حدود الاصطلاح الصوفي: خطاب الحق للعارفين من عالم الأسرار والغيوب. أو خطاب الحق من عالم الملك والشهادة كالنداء من الشجرة لموسى؛ وعليه فوجوب الغيرة في مثل هذه الخطابات أعز وأندر، ومن ثمّ فالغيرة في شأنها أبلغ وأحسن.

(1) ولكن الأمر شديد؛ لما تقتضيه الغيرة من توَلُّه وفناء، ولما يقتضيه الذكر من غيبة في شهود.

(2) إشارة الشبلي هذه إشارة قاسية فيما لو فهمنا منها الإعراض عن ذكر النبي صلوات الله وسلامه عليه؛ وهو أمر لا يقول به وليٌّ من الأولياء ولو على سبيل الغيرة، ولسوف نفصّل المراد منها في الإشارة التي تليها. أما ظاهر مدلولها هنا فمعناه غيبة الإدراك عن ذكر ما سوى الله، وليس معناه الإعراض عن ذكر سيد الخلق صلوات الله وسلامه عليه.

(3) علامات التعجب من عندي؛ إذْ أن إشارات الشبلي في حق ذكر رسول الله صلوات الله وسلامه عليه تبدو قاسية، فما وَصَلَ العارفون إلى الله وما اتصلوا به وما عَثَروا عليه إلا من باب محمد عليه الصلاة والسلام، فكيف تجيء مثل هذه العبارات من عارف بالله ما أعطاه الله المعرفة وما أفاء عليه بفتوح العرفان إلا من مَدْرَجَةِ محمد خاصّة لا من مَدْرَجَةٍ سواه؟!. وقد أجمعوا على أنه لا يمكن لباب الله أن يفتح لمخلوق بغير ذكر الحبيب محمد واتباع شرعه والاهتداء بهدي سنته: ميراث النبوة على التحقيق؛ ناهيك عمَّا كانت ضَمَّنَتْ به أقوالهم في الحقيقة المحمدية باعتباره قبضة النور الأزلية السرمدية، فهو صلوات ربّي وسلامه عليه أساس الوصول إلى الله رأساً، وهو كما قال ابن عربي في فاتحة الفصوص:" مُمدُّ الهمم من خزائن الجود والكرم بالقيل الأقوم". ولكن الشبلي مع ذلك لا يُقصد هذه الإشارات تقليلاً من حق ذكر نبينا صلوات الله وسلامه عليه أو انتقاصاً من قدر مثل هذا الذكر؛ بالطبع لا، فمن يفعل ذلك أو يخطر له على بال يسقط من نوره من ديوان الولاية، فلا يعود إليه أبداً لا يعود. فهذا إمام الأنبياء والأولياء وقائدهم ومعلمهم ومرشدهم إلى الله، وبحقه عند الله صاروا أولياء وكانوا عارفين، وبمكانته العظمى التي لا تدانيها مكانة كان التصوف في الإسلام؛ بل لولاه صلوات الله عليه ما خُلقت الدنيا أصلاً من العدم. فهل يفوت هذا كله أو بعضه على وليّ في مثل قامة الشبلي، فيصدر في إشاراته ما يصدره من عبارات تبدو قاسية في حق ذكره صلى الله عليه وسلم؟! لا والله .. إنما الشبلي هنا يتحدث عن حال الغيرة: عن حال يورثه سر الغيرة وعن وجد يقهره حتى الفناء. فإن الولي إذا ذكر الله بالتعظيم غار؛ غار من أن يذكر سواه. ومما رواه أبو سعيد الخراز أنه قال: رأيت النبي (صلى الله عليه وسلم) في المنام، فقلت: يا رسول الله اعذرني؛ فإن محبة الله تعالى شغلتني عن محبتك، فقال: يا مبارك مَنْ أحب الله تعالى فقد أحبني (الرسالة القشيرية: ص 328)؛ ولما كان الشبلي من المُوَلَّهين الغُيّاب؛ فقد أخذته الغيرة وهو في حال غيبة محبةٍ ومنادمة، حتى أنه حين نطق الشهادة بلفظ الجلالة مُفرَداً غُشي عليه لأجل غيرته أن يذكر مع الله ما عداه؛ فلمّا أن أفاق تذكر الفريضة الواجبة: قرانة اسمه صلوات الله وسلامه عليه باسم الله، فاعتذر؛ فهي إذن غشية حال وهيبة وَلَه وفناء؛ ولا مزيد.

(4) (د): غيرة. وفي (م) الغيرة.

(5) لا توجد في النسخة (م) ولا (د): مزيدة.

(6) في الأصل (م) وأيضاً في (د): والمشقة.

قال السَّريّ[2] السقطي:" لولا أنك أمَرْتَني أن أذكرك باللّسان وإلا فما ذكرتك[3]".

وقال أبو يزيد:" مَا ذكَرْتُ الله منذ عِشرين سنة غيرةً عَلى نَفْسي من قتل الله تعالى لها"[4]. وقال النوري:" إذا خرج (أي العبد)[5] من المحبَّة يُعْطي لهُ مقام الغِيرَة، فيكون حَاله عندَ المعْصية أطيب من (حاله) عند الذكر "[6]. وقال ابن عطاء:" لو كان لصَاحِب الغَيْرة حَالٌ صحيحٌ[1] فقتله، لكان[2] قتْله أفضلَ من إحيائه".

---

(1) هؤلاء هم الشخصيات الست الذين كانوا أهم الشخصيات التي دارت حولها إشارات كتاب "السر في أنفاس الصوفية"، وهم الذين قلنا عنهم في الدراسة أنهم لكأنما كانوا في مجلس واحد يتبادلون الإشارة في موضوعات التصوف ويتباحثون الأسرار:" في العلم الذي وضعوه وتقررت لهم قواعده وأركانه بمقدار ما تأكدت لديهم من طريق الذوق خصوصيته وعرفانه"، وأن هذه الشخصيات الصوفية الكبيرة وإن تكن شخصيات مركزية في التصوف الإسلامي على وجه العموم، فهي كذلك كانت شخصيات مركزية في كتاب السر تدور حولها إشارات هذه الكتاب: لطائفه وشذوره وخواطره الأمر الذي يجعل هؤلاء الستة هم المؤسسين الحقيقيين لعلم الإشارة الصوفية تفيض منهم فيضاً فيلوّحون بها تلويحاً من بعيد لا تصريح فيه لتأتي مبطونة خفية ليست تظهر للقارىء العابر ولا تتكشف جهاراً للناظرين. كل من هذه الشخصيات الصوفية الست تميز عن صاحبه بصفة معينة، بخصوصية حدَّدها الشبلي بحال أو تميز بمقام تنطلق منه إشاراته وتدور على رحى هذا المقام أو الحال أهم ما يلقيه من أنفاسه الطاهرة؛ فنهم من كان صاحب غيرة، ومنهم من كان صاحب حرمة، ومنهم من كان صاحب وفاء، ومنهم من كان صاحب أدب وجهاد ومشقة. وهم يشتركون جميعاً في مراقبة الأنفاس.

(2) (د): سري. وفي (م) السري.

(3) (د): فما ذكرت. وفي (م) فما ذكرتك. أي فما ذكرتك باللسان لكنما هو ذكر القلب: حالٌ دائمٌ على الدوام. فإن الذكر بالقلب خلاف الذكر باللسان كما سنرى فيما سيأتي من إشارات أبي يزيد البسطامي. وذكر اللسان دون القلب هو عندهم لا شيء! بل يعدُّ من الغفلات التي لا تهيئ المرء إلى حقيقة الفناء في المذكور، ولا تجعل منه أهلاً لخوض التجربة الروحية كما تحقق منها كبار العارفين.

(4) من المؤكد أن إشارة البسطامي ليست تقصد الذكر مطلق الذكر، ولكنها تقصد ذكر الغفلة؛ لأن ذكر الغفلة هو الذي يلفظه اللسان دون القلب، ليجيء صاحبه ذكراً بلا حضور. ولكن الذكر القلبي، ذكر اللطيفة الربانية لا ذكر الجارحة الظاهرية؛ هو الذي يكون فيه الحضور، وهو الذي يقصد لذاته ولا يقصد لغيره، أي يقصد لذات المذكور ولا يقصد لسواه من الأغيار. وقد شرط القشيري أن يكون ذكر اللسان موصولاً بقلب الذاكر إلى حيث الاستدامة والتأثير في ذكر القلب، فليس يكتمل سلوك العبد الموصوف بحقيقة الذكر ما لم يكن ذاكراً بلسانه وقلبه معاً، حاضر القلب في رحاب المعية الإلهية بإطلاق ( الرسالة القشيرية: ص221). فلئن كان البسطامي في شذرته الملفتة لم يذكر الله منذ عشرين سنة ذكر غفلة غيرةً على نفسه من قتل الله لها؛ فإنا من جانب آخر مع ذلك نجد أن هناك من المتصوفة من يقول بأن الذكر مطلوبٌ على أية حال وفي كل حال حتى ولو كان على الغفلة؛ كما يقول ابن عطاء الله السكندري في حِكَمِه:" لا تترك الذكر لعدم حضورك مع الله فيه؛ لأن غفلتك عن وجود ذكره أشدُّ من غفلتك في وجود ذكره، فعسى أن يرفعك من ذكر مع وجود غفلة إلى ذكر مع وجود يقظة، ومن ذكر مع وجود يقظة إلى ذكر مع وجود غيبة عمَّا سوى المذكور (وما ذلك على الله بعزيز) ( إبراهيم: 20) (شرح الشرقاوي على الحكم العطائية؛ ص 49)؛ ولنلحظ التدرج في المراتب والأحوال الروحية التي يجيء الذكر لختامه: من الغفلة إلى اليقظة إلى الفناء في المذكور، ولنقارن بين ما نلاحظه هنا وبين إشارة البسطامي تجد ذكره لا هو من مرتبة الغفلة ولا من مرتبة اليقظة، ولكنه من مرتبة الفناء عن الذكر نفسه، فلا يذكر الذكر لأنه في غيبة عمَّا سوى المذكور. هذه حال الأكابر من عظماء الطريق، غابوا عن الذكر لحضورهم مع المذكور، ولفنائهم عمَّا سوى الله بالكلية. فما أشار إليه البسطامي هو هذه الحال لا سواها، فهو يغير على نفسه أن يذكر سواه؛ لأن ما سواه في نظره عرض زائل لا يستحق الذكر حتى إذا ما ذكر مثل هذا العرض الزائل غار على نفسه - وهو محق فيما غار - من قتل الله لها، فمثله لا ينسى الله حتى يذكره كما قال: فهل أنسى فأذكر ما نسيت ؟!.

(5) أي العبد: مزيدة.

(6) حاله: مزيدة. وفي إشارة النوري ما من شأنه أن يجعل درجة الغيرة أعلى من درجة المحبة على الرغم من الأصل في الموضوع هو المحبة لا الغيرة؛ لأنه لو لم تكن محبة لما قامت غيرة. ولسنا نعدم من بين متصوفة كتاب السر - وهو أبو العباس أحمد بن عطاء - من ساوى في التعبير عن حاله بين المحبة والغيرة. فما زادت المحبة عنده على الغيرة حيث وصف الأولى (المحبة) فقال:" المحبة : الغيرة عند

وقال الشبلي: " يَخْطُرُ عليَّ أوقاتٌ[3] أخافُ أنْ أقْتُلَ نَفْسي "[4].

وقال: " طَرَحْتُ نفسي مائة مرة على ماء نهر فلم يقتُلْني؛ وَطَرَحْتُ نفسي على النار خمسين مَرَّة فلم تقتلني[5]، وذبحْت بيدي عشرين مرّة فما مُتُّ، فعلمتُ أن لا فَلاح لي[1] إلا بِكَ". وقال: " الغيرةُ الصَّحِيحَةُ ألا يَكُونَ[2] في وقته مُرَادُ شَيْءٍ "[3].

---

ذكره بقدْ صِدْقه لغيرته"؛ أي: الغيرة على الله عند ذكره خشية أن تذكر معه السّوى بوجه من الوجوه. فلئن كان العبدُ يحبه حقاً فلا أقل من أن يغار عليه؛ بعد صدقه في الذكر؛ من أن يذكر سواه، لا لشيء إلا لغيرة الله على عبد. وبما أن الحق غيور على عبده فوجوب غيرة العبد على ربه فيها لو كان صادقاً أفعل. هذه واحدة؛ أما الثانية فهي إشارة النوري التي تقول: إذا ما خرج العبد من المحبة؛ يعني تجاوز حال المحبة، أعطاه الله مقام الغيرة. ومن الظاهر هنا أن النوري من الصوفية الذين صنفوا المحبة في قسم المقامات لا الأحوال؛ لأنه لو كانت المحبة لديه من الأحوال لما صحّ أن يخرج العبد منها بإرادته، إذ الحال وارد يقبل التحويل. ثم أنه قد جعل الغيرة مقاماً من المقامات وليست هي عنده من الأحوال، وأعطاها درجة أعلى من درجة المحبة ليكون حال العبد عند المعصية أطيب من حاله عن الذكر .. لماذا؟! لأنه لو عصى الله وهو غيور لكان حاله أطيب من أن يحجبه وهو يذكره أو يدعي ذكره على الحضور، إذ المعصية على الغفلة مع الغيرة تستوجب الذلة والافتقار. أما الإدعاء بالذكر على الحضور يورث الغطرسة والانتفاخ غروراً بالطاعات، فالحالة الأولى: عبودية محض عبودية وإن تكن جاءت في ثوب معصية. والحالة الثانية: دعوى ربوبية وإن جاءت في قشرة طاعة أو وصف عبودية. ولقد صدق أبو مدين حين قال:" انكسار العاصي خيرٌ من صولة المطيع".

(4) في كل من (د) ، و (م) حالاً صحيحاً، وهو خطأ نحوي. والقتل الذي هو أفضل من الإحياء علامة صدق العبد في الطريق، ووصوله إلى الحال الصحيح من طريق الصدق؛ ولو كان فيه قتله وتلفه. ولكم رأينا ورأى معنا الكثير ممّن نظروا في كتب القوم شواهد على أحوال صحيحة قتلت أصحابها محبةً في الطريق أو غيرةً عليه. والروايات التي دوّنها كتاب التصوف الأوّل في ذلك فوق أن تحصى.

(2) في الأصل في كل من (م) و(د) : فكان.

(3) (م): أوقاتاً، (د): أوقات. ولعلّ التعبير بلفظ الوقت هنا له دلالته الفنية الاصطلاحية، فلابد أن يكون "الوقت" الذي يخطر عليه، ويملكه إلى الدرجة التي يحاول فيها قتل نفسه؛ لهو هو "الحال" الذي يملك على صاحبه أقطاره فيوجهه إلى ما يريد؛ بحيث لا يستطيع صرفه بالكلية. وقد زدنا العلاقة بينهما (الحال والوقت) تفصيلاً في الدراسة؛ فلا نعيد هنا ما أثبتناه هناك .

(4) ويخاف الشبلي أن يقتل نفسه من شدة الغيرة وهي موصوفة في إشاراته بالشدة كما قال في إشارة سالفة:" ولكن الأمر شديد "!.

(5) (م) جملة :" طرحتُ نفسي على النار خمسين مرة فلم تقتلني" مكتوبة على هامش (لوحة :17 ي)؛ لكأنها كانت ساقطة من الناسخ في الأصل، ثم تمّ استدراكها بعد نسخ المخطوطة. وإشارات الشبلي المحدّدة بألفاظ مثل:" طَرَحْتُ نَفْسِي، وَقَتَلْتُ نَفْسِي، وَذَبَحْتُ نَفْسِي "؛ كلها عبارات تندرج تحت مجاهدة الكشف والاطلاع التي يلزم للعارف فيها ما ليس يلزمه في مجاهدة التقوى أو مجاهدة الاستقامة بل تزيد، وإن جاءت مجاهدة التقوى ومجاهدة الاستقامة شرطاً أساسياً من شروط مجاهدة الكشف والاطلاع. فإن مجاهدة الكشف والاطلاع هي أهم وأشق وآخر أنواع المجاهدات؛ ومعناها:" محو الصفات البشرية وتعطيل القوى البدنية بالرياضة والمجاهدة، حتى يحصل للروح ما سيقع بعد الموت من المطلع أو ما يقرب من ذلك: وتحصيله بعد الرياضة بمواجهة شطر الحق باللطيفة الربانية لينكشف الحجاب، وتظهر أسرار العوالم والعلوم واضحة للعيان، وهو العلم الإلهامي يحصل بالتصفية. ولهذا المجاهدة عند القوم كما يحصيها ابن خلدون شروط خمسة: أولها : حصول التقوى؛ فإنها رأس العبادة وباعثها أول درجات النعيم؛ وهو النجاة. وهذه المجاهدة وحدها لها نور ليس من اليسير تحصيله بغير التقوى اللازمة في كل حال كما أفاض فيها الصوفية الكبار كأبي طالب المكي والمحاسبي والغزالي والجنيد وابن عربي. والشرط الثاني: حصول الاستقامة على ما قال الواسطي:" الخصلة التي بها كملت المحاسن وبفقدها قبحت المحاسن : الاستقامة" (الرسالة القشيرية: ص 206) فالاستقامة شرط في صحة الكشف المفضي إلى العلم الإلهامي الذي هو تجلي الحقائق في قلب العبد على ما هي عليه في نفس الأمر لا على ما هو عليه؛ فلربما يكون القلب من الظلمة والكدورة وصاحبه مَنْفُوعٌ بوسائل الرياضة إلى الكشف فتتجلى عليه الحقائق بما هو عليه لا بما هي عليه. والشرط الرابع بالنسبة للمريدين: الإقتداء بشيخ سالك قد خَبَرَ هذه المجاهدات وقطع بها طريق الله وارتفع له الحجاب وتجلت له الأنوار فهو يعرف أحوالها ويخرج المريد في عقباتها حتى تُتاح له الرحمة الربانية ويحصل له الكشف والاطلاع. والشرط الخامس: صدق الإرادة والمقصود بها: أن يستولي حُبُّ الله على قلب العبد حتى يكون في صورة العاشق المستهتر (= الشغوف) الذي ليس له هم إلا واحد؛ أي اجتماع الهموم جميعاً

وقال النوري:" الغِيْرةُ مَعْصِيةٌ، وكُل مَنْ قَطَعَهُ نُور صَار أَفْضَلَ الحِيْرَة "[4].

## (9) سِرُّ الحَقِيقَة:

قال الجُنَيْدُ:" حَقِيقَةُ العَبْدِ تَرْكُ الاشْتِغَالِ، والاشْتِغَالُ بالشُّغلِ الذي[5] هو أَصلُ الفَراغة "[1]. وقال النوري:" الحَقِيقَةُ جَمْع الهِمَّة مَعَ المُرَادِ "[6].

---

واختزالها في هم واحد هو التوجه إلى الله (راجع : شفاء السائل : ص 84- 85- 86). وليس هنالك من فلاح على الإطلاق في هذه المجاهدات كلها بقيّها وقضيضها ما لم يكن وراءها توفيق الله؛ وهو المعنيّ بقول الشبلي :" فعلمتُ أن لا فلاح لي إلا بك".

(1) (د) لي : ساقطة.

(2) (د) : أن لا يكون . وفي (م) ألا يكون .

(3) إشارة الشبلي:" الغيرة الصحيحة إلا يكون في وقته مُراد شيء"؛ معناها أن العارف محكوم في وقته بمراد الله فيه، وليس له مراد سواه. ومراده يتعلق باضطراره الدائم إلى مولاه، واحتياجه المستمر له سبحانه، ولذلك قال ابن عطاء الله السكندري:" العارف لا يزول اضطراره ولا يكون مع غير الله قراره"؛ لا لشيء إلا لشهوده قبضةَ الله الشاملةَ المحيطةَ. ولمعرفته بنفسه وبما هي عليه من الفاقة الذاتية التي لا ترفعها العوارض، وتحققه بذلك في كل نفس. ومادام العارف ليس مراده في وقته سوى الله، وسوى ما يرد عليه من قبل الرب من الأحوال يقضي حقوق الله فيها ليحفظ وقته في حاله، فهو يَغيرُ على مولاه غيرةً صحيحةً لا تقدَح في عرفانه.

(4) أي: غيرة المحجوبين بالنور المنقطع؛ والذين يظنون أن وصولهم لهذا النور وصول إلى الله فيترددوا ويتوقفوا ولكن وصولهم لا إلى الله بل إلى الحيرة. ليست الحيرة حيرة الغفلة والجهالة بل هي حيرة المعرفة:" وكل من قطعه نور صار أفضل الحيرة"؛ فمن الوارد للسائرين مقابلة النور واحتجابهم به، وكلما ترقوا مُضياً في الطريق افتقروا واتصلوا وتحيروا، وصار النور بالنسبة إليهم مدعاةً للوقوف لكنه ليس بوقوف عجز بل أفضل الحيرة: الحيرة في متاهات التوحيد. ووصف الغيرة بالمعصية يرتد فيما يرجح إلى هذا التردد وذاك الوقوف .

(5)،(1) (د) الذي: ساقطة. وترك الاشتغال في غير ما هو حقيقٌ بالشغل فيه، وفي غير ما يهمه، فمن شغل نفسه بشغل لا شغل فيه ولا هم، فهو على ما قال أصل الفراغة من بعد نَصَب، لكأنما الاشتغال هنا هو من الفراغة، إذ لو كان هنالك هم مجموع على عمل لما كانت فراغة، إذ بعد الفراغة يكون النصب، بل صار الشغلُ عملاً يهمّ العبد ليستولي عليه، ولذلك أرتهن أكتشاف حقيقة العبد بترك الاشتغال بما ليس أهلاً للشغل فيه؛ فمن شغل حقيقته بما ليس فيه أهلية الشغل (عوارض وقواطع وأغيار) دلَّ ذلك على فراغة متأصلة فيه، فلم يعد يتبصر على وجه اليقين حقيقته. فحقيقة العبد قائمة على ترك الاشتغال القائم على الفراغة لذلك قال تعالى:" فإذا فَرَغْتَ فَانْصَبْ"؛ فما من نصب إلا بعد فراغ من تعب. والفراغة هي الجزع والقلق، وحقيقة العبد الاشتغال أي ترك الفراغة والبلوغ بالعمل إلى مرحلة النَّصب، وهو قريب من معنى الكدح كما في قوله تعالى:" يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدْحاً فملاقيه". ولا يزالُ يترقى من نصب إلى نصب حتى يستبصر حقيقته، ولكن هذا الاستبصار بالحقيقة يحتاج إلى تبَدُّل الأوصاف وسلوب الآثار منها بالكلية، ثم إحلال أوصاف الرب محل أوصاف العبد كما يتم أكتشاف الحقيقة الأصلية، يعني تغييرٌ في كل ما له أثر سلبي من شأنه أن يعوق ويشغل فيقع به العبد في مهاوي التردي: تغييره من حالة إلى حالة ومن وصف إلى وصف. وقد تحدد اصطلاح "الحقيقة" لدى أصحاب وحدة الوجود حين شرح القاشاني المراد بالحقيقة عند ابن عربي فقال:" سَلْبُ آثار أوْصَافِكَ عَنْكَ بأوْصَافِه". ومن آثارها تقيُّدك وتلبُّسك بها، فالسلب إنما يتوجه إلى آثار الأوصاف، لا إلى الأوصاف، فإن وجودك عينُ وجُوده، وأوصافك عين أوصافه، وهو أحدية جمع كثرتها، "فإنه الفاعل بك فيك منك لا أنت". وقد أيّد معنى كونه أحدية جمع الكثرة، وكونه فاعلاً لها بقوله تعالى:" مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا" (هود: آية 56). ومحصل المعنى هو أن الحقيقة اسم أطلق على الحق عند تحقيق كونه عين وجود العبد وأوصافه، وقد تبين سقوط إضافتها عنه، فإن تحققه بالوجود وأوصافه باقٍ على عدمية، لم يشم رائحة، ومن ذلك قول:" وإذا أحببته كنت له سمعاً، وبصراً، ويداً". فليس للعبد في وجود الحق إلا الحكم، لا العين (رشح الزلال: ص 220- 221). وما دمت الحقيقة اسم يطلق على الحق عند تحقيق كونه عين وجود العبد فلابد أن يكون للحقيقة سِرّ. وسِرُّ الحقيقة:" بإزاء ما تقع فيه الإشارة إلى كل شيء. وهو حقيقة الحق في كل شيء، والعلم بأن لا وجود في الكون ولا أثر للحال فيه، فإن العلم يزيله والحقيقة تأباه، إذ لا يتصف بالحال ما لا يتصف بالوجود، ولا بالعدم، فلا تقع الإشارة إلى كل شيء إلا بحقيقة الحق فيه؛ فإن الأسرار غامضة" (رشح الزلال: ص 225).

(6) صحة الإشارة ولو فيما نراه نحن: " جمع الهمة على المراد "؛ إذ كان مراد العارفين هو الله، فهممهم مجموعة عليه لا معه. وهناك فرقٌ؛ وفرقٌ كبير: بين كون الهمة مجموعة عليه تعالى وكونها مجموعة معه: لأن المعية في البدء لا تستوجب حتمًا كونها نهايات. والهمة طاقة ذاتية

وقال ابن عطاء:" الحقيقةُ اسْم العَبْد "[1].

وقال الجنيد[2]:" قَوْلُهُ (عَزَّ وَجَلَّ) "عِبَاد" حقيقة. وقوله (عَزَّ وَجَلَّ)[3] "عِبَادِي" حقيقة الحقيقة "[4].

وقال النوري:" سمةُ العَبْد هو التَّصْدِيق، وغَيْرُ المُطَالَعَة هو الحقيقة "[1]. وقال ابن عطاء:" لكُلِّ حَقٍ حقيقةٌ، ولِكُلِّ حَقيقةٍ حَقٌّ، ولكلِّ حقيقة حَق (الحقيقة)"[2].

---

تتعلق بالمراد وتتوجّه إليه، فهي مجموعة عليه لا معه، فلو كانت معه لكان وصول ونهاية، ومن ثمّ فلا همّة من العبد ولا جمع، هذه واحدة. أما الثانية: فهي أن المعية صفة إلهية خاصة من عند الله، والهمة صفة إنسانية خاصة في العبيد المخلوقين، فالمخلوقون من عبيد الاختصاص من ذوي الهمم الفاعلة هم مجموعون عليه والله معهم، لا مجموعون معه والله عليهم ..!.. لقد سأل ابن شاهين الإمام الجنيد عن معنى: (مع)؛ فقال: (مع) على معنيين: مع الأنبياء بالنصرة والكلاءة؛ إذْ قال الله تعالى:" إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى" (طه: آية 46)، ومع العامة بالعلم والإحاطة؛ لأنه تعالى قال:" مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ، إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ" (المجادلة: آية 7) فقال ابن شاهين: مثلك يصلح أن يكون دليل الأمة على الله (الرسالة القشيرية: ص 46). وهذا الذي قاله الجنيد يفسر لك معنى " المعيّة" أنها من الله صادرة بالأساس، فهو مع الأنبياء بالرعاية والحفظ والحراسة والنصرة والتأييد؛ ومع غير الأنبياء بالعلم والإحاطة وشمول التقدير؛ فمن تحقق به جمع همته عليه وترك له شأن المعية خاصّة؛ لأنها موهوبة منه على التخصيص.

(1) أطلق ابن عطاء في إشارته:" الحقيقة اسم العبد" مجازاً لا حقيقة، فلا تعدُّ الحقيقة اسماً للعبد إلا إذا اتصلت حقيقة العبد بالرّب، حيث لا وصف يقبل اتصال الحقيقة بالعبد من حيث الاسم إلا بالمجاز لا بالحقيقة؛ قال القشيري في التحبير:" عَلِم الحق سبحانه أنه ليس لك أسامي مَرضيّة فقال:" ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها "؛ ولأن تكون بأسماء ربّك داعياً خير لك من أن تكون بأسماء نفسك مدّعياً فإنك إذا كنت بك كنت بمن لم يكن، وإذا كنت به كنت بمن لم يزل؛ فشتان بين وصف ووصف (التحبير في التذكير؛ تحقيق أحمد عبد المنعم الحلواني؛ دار آثار ؛ ط 2 بيروت سنة 1986هـ - 1406م؛ ص 23). فالحقيقة اسم للعبد من هذه الجهة وكفى.

(2) (م) : جنيد .

(3) في كل من (م) و (د) : ساقطة.

(4) عبادي: برجوع الضمير إليه حقيقة الحقيقة: لأنهم مجموعون به، شاهدون الحق في الحق؛ إذْ الإشارة إلى حقيقة الحقائق تعني الذات الإلهية، الأحدية الجامعة لجميع الحقائق، وتسمى حضرة الجمع وحضرة الوجود. ومنه حق اليقين الذي هو شهود الحق حقيقةً في مقام عين الجمع الأحدية (اصطلاحات الصوفية: ص 22). ومنه عين اليقين: وهو ما تعطيه المشاهدة من رؤية ذوات الأشياء، وحقائقها بالحق والكشف، وهو تحقيق خواصها وأحكامها، ولوازمها الباطنة والظاهرة، والتابعة والمتبوعة بالحق أيضاً (رشح الزلال: 222). أما قول الجنيد عباد: فهو إشارة إلى حقيقة لكنها حقيقة فرق لا جمع فيه. والفرق مشاهدة العبودية بالردة إلى العبد في أحوال البقاء، أي من شاهد نفسه لربه مقام العبودية. أما الجمع فهو إشارة إلى الحق بلا كون". و" الاستهلاك بالكلية في الله "، يسمى جَمْعَ الجَمْع: فناء الإحساس بما سواه عند غلبات الحقيقة. قال ابن عربي في معناه:" أن يجمع ماله ومالك عليه فيرجع الأمر كله إليه". " ألا إلى الله تصيرُ الأمورُ" (الشورى: 53) فإن الجمع في الحقيقة عين الوجود، وأن أعيان الممكنات مع ظهور الوجود فيها على حالها لم يتغير عليها وصف في عينها. والجمع لفظ مُشْعِر بالكثرة والتمييز بين الأعيان؛ فمن حيث التمييز، كان الجمع عين التفرقة، وليست التفرقة إلا تفرقة أشخاص الأمثال؛ فإنه جمع وتفرقة معاً، وإن الحد والحقيقة، يجمع الأمثال كالإنسانية مثلاً، فزيد ليس بعمرو، وإن كان كل واحد منهما إنسان. قال تعالى:" ليس كمثله شيء" (الشورى: 11) أي: ليس في الوجود شيء هو مثله؛ إذ الوجود ليس غير الحق فما في الوجود شيء سواه؛ فيكون مثلاً له، والكثرة المشهودة هي نسب أحكام استعدادات الممكنات في عين الوجود الحق، والنسب ليست أعياناً ولا أشياء، وإنما هي أمور عدمية بالنظر إلى حقائق النسب (رشح الزلال: ص 212). وإذا كان هذا معنى الجمع كما قرره ابن عربي فإن معناه في إشارة أبي سعيد الخراز وهو من أوائل الصوفية المحققين لا يكاد يختلف عما تقرر؛ الأمر الذي يتبين معه أن وحدة الوجود مستندة ذوق الشهود : أنه أوجدهم نفسه في أنفسهم؛ بل أعدمهم وجودهم لأنفسهم عند وجودهم له؛ وهذا هو معنى قوله:" كنتُ له سمعاً وبصراً ويداً فبي يسمع وبي يبصر". وذلك لأنهم كانوا يتصرفون بأنفسهم لا لأنفسهم؛ فصاروا متصرّفين للحق بالحق (التعرف: ص 121).

وقال الشبلي:" الحقيقةُ مع جَمْع الكُلِّ بالواحد فَرْداً "[3].

وقال أيضاً:" البَاطِنُ عند الظاهر حقيقة، والسرُّ عند الباطن حق، والذِّكْر بالدوام حقيقة بحق، ومشاهدة السِّر حق الحقيقة "[4]. وقال:" الهمَّةُ حقيقة، والإرادة قَوْلَةُ: إن [5] لكل حق حقيقة؛ أي لكل إرادة همّة "[6].

---

(1) سمة العبد هو التصديق في إشارة النوري: تعني أن علامة العبد الظاهرة عليه هي التصديق بكل ما ورد شرعاً . وبلوغ المطالعة (= توقيعات الحق للعارفين القائمين بحمل أعباء الأمانة) هو الحقيقة. على أن بلوغ المطالعة هو المكاشفة من الله وبالله، ابتداء، أي من غير طلب، ومسألة، فهي المخاطبة الإلهية، وهي الحقائق التي تأتي بعد تصديق العبد ومجاهداته قصداً في الطريق ثم إنه من بعد ذلك لمحجوب؛ فليس يحسن به إدعاء الوصول، طالما أنه يجاهد وهو على ديدن التصديق كما قال قائلهم (التَّعرُّف: ص 140):

هَبْني أُرَاعِيكَ بالأذْكَارِ مُلْتَمِساً   ما يَبْتَغِيهِ ذَوُو الكُلْفَةِ بالفِكَرِ

فكيف لي بشهود منكَ يَحْمِلني   عن فتنة الوقتِ بل عن خَشْيَةِ الأثَرِ

يعني: إنْ أنا طالعتُ في أعمالي ومجاهداتي ثوابك عليها، وهو الذي يطلبه أرباب المعاملات وأصحاب المجاهدات: فكيف أطالع ما يحملني عن خوف العاقبة من تغيير الأحوال والأوقات، وعن النظر إلى حركاتي ومجاهداتي، وهي التي تحجبني عنك؟

(2) الحقيقة في (م): مكررة، وكذلك في (د)؛ والحقيقة الثانية التي بين الأقواس مزيدة؛ فهناك "الحق" ثم "الحقيقة" ثم "حق الحقيقة". وحق الحقيقة رفع النسبة بين سر العبد والرّب عند تحقق المشاهدة. وهي التي شرحها الشبلي بما يفيد مشاهدة السِّر بعين القلب. وحق الحقيقة تحقيق: وهو تلخيص ما للحق من العلم، وسائر الصفات، والشهود والذات من شوب ما لَكَ، فلا ترى العلم والإرادة والقدرة التي تظهر على مظهرك وسائر المظاهر إلا له، ولا ترى شهودك هذا المعنى إلا شهوده، ولا ترى حقيقة شيء إلا حقيقته، فلا شوب للحدث بالقدم، ولا شوب بالوجود للعدم. وصورة التحقيق في البدايات: تحقيق كون الحول والقوة لله. وفي الأبواب: تحقيق كون الفعل والتأثير لله. وفي المعاملات: تحقيق كون الأمر بيد الله. وفي الأخلاق: تحقيق كون الخلق لله. وفي الأصول: تحقيق كون الجذب والقصد والسير بالله ولله. وفي الأودية: تحقيق كون الحب لله لا له. وفي الولايات: تحقيق كون الوجود والتمكن من الشهود لله. وفي الحقائق: تحقيق أن التحقيق والحقيقة لله حالاً ثم يستقر هذا المعنى في النهايات مقاماً (اصطلاحات الصوفية: 161). وواضح أن استقرار هذا المعنى عينه (التحقيق) هو الحقيقة التي يتحقق بها العارفون لله من طريق الذوق والكشف وعطايا الشهود .

(3) إشارة الشبلي:" الحقيقة مع جَمْعِ الكُلِّ بالواحد فرداً "؛ إشارة تقرير حال مستندة على شهود الجمع والتفريد، فجمع الكل بالواحد معناه: الاستهلاك بالحق في الحق من غير التفات إلى سواه من الأكوان. ومرتبة التفريد هي إفراد الحق بذاته في ذاته على بساط الشهود، والجمع عليه هو التفرد الذي لو شاءه العبد من تلقائه بغير معونة الله له لما استطاع إليه سبيلاً. والتفريد في النهاية كما قال القاشاني: تفريد الإشارة عن الحق بأن لا يشير إلى الخلق في الهداية والدعوة إلى الله إلا عن الحق؛ وذلك حال من بسطه الله من الحق ظاهراً، ليدعوهم إليه، وقبضه عنهم باطناً لئلا يقول إلا ما قال الحق (اصطلاحات الصوفية: ص 164) فالحقيقة التي هي جمع الكل مع الواحد فرداً تعني الإشارة بالحق في عين الجمع شهوداً واتصالاً. وهي تجري في الأودية بتخليص الإشارة بالحق محبة وغيرة.

(4) الحقيقة هي تطابق الظاهر مع الباطن، أما الحق فهو إنفراد الباطن بالسر. والذكر بالدوام على الحضور هو حقيقة بحق. لكن حق الحقيقة هو أعلى مراقي الشهود: هو مشاهدة السر. الأمر الذي يتأكد معه أن الحقيقة إنْ هي إلا غيب في غيب لا يظهر منها شيء إلا لأولي العرفان من ذوي الاختصاص ممن جندوا قلوبهم للمعرفة، فرأوا منها في مراقي الشهود ما لم تره العين.

(5) (د): وإن. وفي (م) إن، ويظهر أن هنا شرح لقول الشبلي يبدو فيه تدخل من الناسخ مُقْحَم على سياق الإشارة.

(6) العلاقة وثيقة بين الإرادة والهمة؛ إذ الإرادة الإلهية علة الولاية على قدر ما هي علة المحبة والمعرفة؛ إن لم تكن على الإطلاق علة لوجود العالم كله بما فيه ومن فيه، من أدنى أدناه إلى أعلى أعلاه؛ فمن إرادة الله مُوَالاته ومحبته ومعرفته فكأنما لا يريد بإرادته من يريد وجه الله إلا بإرادة من الله تقدّمت له، فكانت إرادته سبب إرادتهم له، إذ علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه، ومن أراده الحق محالٌ ألا يريده العبد فجعل المريد مُراداً والمراد مريداً. غير أن المراد هو الذي تسبق كشوفه اجتهاده والمريد هو الذي سبقت مجاهداته كشوفه. كان أبو محمد رحمه الله إذا قيل له : ما مُراد الله تعالى من الخلق ؟ يقول: ما هم عليه، فكيف تريد ما لا يريد وهو محب لصفاته التي عنها تظهر المرادات ومنها تبدو الأحكام، ولا بد مما يكون كما لابد مما كان، و"كن" منطو تحت "كان"، ولولا "كان" لم يكن؛ فكان أحب إليهم من كن؛ لأن له ولهم مثل "كن" أمثال، وليس لهم ولا له مثل "كان" مثل. قال المكي:" فهؤلاء هم الذين لا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين وهم المحبون لله من عباده الراشدون في سلكوته لوشاده (قوت القلوب: جـ 2 ص71). إنما تدور

## (10) سِرُّ الهِمَّة والإرادة :

قال الجنيد:" الهمّةُ إشارة الله تعالى[1]، والإرادةُ إشارةُ الملك، والخَطْرَةُ إشارةُ المعرفة، والنيّةُ إشارةُ الشيطان، والشَّهْوَةُ إشارةُ النّفْس، واللَّهْوُ إشارةُ الكفر "[2].

---

هذه الإشارات حول إدراك الولي لحكمة المقادير في الحالة التي يكون فيها محباً لله على الحقيقة؛ فليس في نظام المحبة في ديوان الولاية أن تحب ما لا يحب الله أو تريد ما لا يريده. ولما كانت الإرادة صفة من صفات الله، وكان العبد تحت سيطرة هذه الصفة واقعاً؛ صارت تلك الصفة متفاوتة بحسب متعلقاتها مع اختلاف أسمائها، فإذا تعلقت الإرادة في صفتها الإلهية بالعقوبة تسمى غضباً، وإذا تعلقت بعموم النعم تسمى رحمة، وإذا تعلقت بخصوصها تسمى محبة؛ فكأنما كان هذا التعلق نفسه هو "الهمة" كونها طاقة فاعلة ومؤثرة في الأشياء بإطلاق. ولكن هذه الطاقة الفاعلة في الإنسان لها مصدران: المصدر الأول هو أصل الجبلة والاستعداد. والمصدر الثاني: هو التربية والاكتساب. والأصل في الهمة أنها طاقة محضة، عامة غير موجّهة توجد في الإنسان وتقبل التعلق فإذا نحن قلنا إن هاهنا اكتساباً، كان معنى ذلك أن هنالك "إرادة" فللإرادة دور مؤثر لاتجاه الهمة في تعلقاتها. ومن تمام وجود الهمة في العبد أنك ترى تفتّح إمكاناتها من خلال متعلقاتها وتشعبها باختلاف تعلقاتها تبعاً لإرادة صاحبها؛ فإن علّق صاحب الهمة همته في الدنيا تراه يحصل الأموال، وإن علقها في العبادة يحصل المقامات وإن علقها بالله تسقط التعلقات وتصير همومه هماً واحداً (راجع كتابنا: فعل الهمة في المحبة والإرادة عند الصوفية: ص55 - 66؛ 53 - 54). وليس بين " الهمّ" و" الهمة" فرقٌ كبيرٌ؛ فإذا كان الهمُّ هو عقْد القلب على فعل شيء قبل أن يفعل خير أو شر؛ كانت الهمة - تعريفات الجرجاني ( ص 229) - هي توجّه القلب وقصده بجميع قواه الروحانية إلى جانب الحق لحصول الكمال له أو لغيره. وتطلق الهمة عند ابن عربي بإزاء تجريد القلب للمنى، وتطلق بإزاء أول صدق المريد، وتطلق بإزاء جمع الهمم لصفاء الإلهام. فمن ذلك ترى؛ أن للهمة ثلاث مراتب عند الصوفية: المرتبة الأولى: همة تنبّه؛ وهي تجريد القلب للمنى ومعناها تيقظ القلب لما تعطيه حقيقة الإنسان، مما يتعلق به سواء كان محالاً أم ممكناً؛ فهي تجريد القلب للمنى، إذ تحمله هذه الهمة أن ينظر فيما يتمناه، ما حكمه؟ فإن أعطاه النظر الرجوع عن ذلك التمني رجع، وإن أعطاه العزمة فيه عزم. والمرتبة الثانية: همة الإرادة: وهي أول صدق المريد، فهي همة جمعية لا يقوم لها شيء؛ فإن النفس إذا اجتمعت أثرت في أجرام العالم وأحواله، ولا يعتاص عليها شيء، فمن جمع همته على ربه، أن رحمته وسعت كل شيء كان مرحوماً. والمرتبة الثالثة: همة حقيقة؛ وهي جمع الهمم بصفاء الإلهام فتلك هم الأكابر.

(1) (د) تعالى: ساقطة.

(2) ما ذكره الجنيد في إشاراته عن الهمة والإرادة والخطرة والمعرفة والنية والشهوة واللهو إن هي إلا أذواق أحوال في إشارات معرفة. ولكن الذي يعنينا منها هو قوله إن الهمة إشارة الله تعالى، وهي هنا أيضاً متصلة بالأذواق الصوفية عامة ومتفقة هذه الإشارة فيما بين التصوف السني والتصوف الفلسفي؛ حتى إذا ما نحن قلنا " همة" فكأنما قلنا في الوقت نفسه "ذوقاً"؛ لأن فاعلية الهمة هي في الحقيقة تقابل فاعلية التجربة الصوفية، وتتحد معها في ذاتها فلا تجربة بغير همة فاعلة، وليس أدل على ذلك - كما قلنا في كتابنا فعل الهمة في المحبة والإرادة عند الصوفية - من مثل هذا الغموض الشائع في قوتها وفي فاعليتها، أو مثل هذا الغموض الشائع في قدرة القادرين على التصرُّف بمقتضاها. ربما كان هو نفس الغموض الذي يكتنف " التجربة الصوفية". فمن طبيعة تلك التجربة ألا تفصح عن محتوياتها ومعانيها إلا لأولئك الذين يخوضونها ويعايشونها حالاً بعد حال؛ وهم من بعدُ لا يستطيعون التعبير عنها لغلبة الحال وشدة الوارد، ولعل الأصل فيها على الجملة هو ذلك الذوق المعول به في منهج الصوفية. وكذلك تجيء الهمة قوة عاملة في ميدان الحياة الروحية من بداية الرياضة وإرادة الجهاد إلى نهاية الوصول؛ إنْ صحّ أن يكون للوصول نهايات. فهي من الذوق بمكان بحيث يصعب فصلها عن الموضوعات التي تحدث فيها الصوفية حديث الإفاضة والمعالجة والترقي لكافة الأنشطة الروحية التي تكلموا فيها. وقد نجد من بين تلاميذ ابن عربي - وهو عبد الكريم الجيلي (ت 820 هـ) أكبر أتباعه بغير منازع - يخلع على الهمة خلعة نورانية ويضفي عليها طابعاً يجعلها أعزّ شيء وضعه الله في الإنسان: هي نور علوي أفاضه الله تعالى على من كانت له همة، ويحدثنا أن الله تعالى لما خلق الأنوار وقفها بين يديه فرأى كلاً منها مشتغلاً بنفسه ورأى الهمة وحدها مشتغلة بالله؛ فقال لها: وعزتي وجلالي لأجعلنك أرفع الأنوار؛ ولا يحظى بك من خلقي إلا أشرف الأبرار، ومن أراد الوصول إليّ فلا يدخل إلا بدستورك عليّ (الإنسان الكامل: جـ 2؛ ص 35). وبهذا تكون الهمة طاقةً روحيةً نافذةً بها وحدها تتم قوة التوجه لدى العارف بل هي التي تعكس حالة "العارف" الباطنة، والتي هي كما قال الجيلي أعز شيء وضعه الله في الإنسان، ومن ثمّ تترك أن لحالة العارف هذه سراً محفوظاً لا يطلع عليه إلا الله. ولعل سرّه كامن في

وقال أيضاً:" مَا عَاتَبَ اللهُ صَاحِبَ هِمَّةٍ وإِنْ عَصَاه "[1].

وقال النُّورِيّ:" حَرَّمَ اللهُ النَّارَ على أهل الهِمَّة، وَحَرَّمَ الزيادةَ على أهل الإرادة"[2]. وقال ابن عطاء:" الهمَّةُ لا يُزيلها عَوارِضُ، والإرادةُ يُزيلها العَوَارِضُ "[3].

وقال ابن عطاء:" عَوَارِضُ الإرادة المنيّة، وَعَوارِض الهمَّة الحقيقة "[4].

---

فعل الهمة؛ فهما قال العارف ومهما كتب ودوّن من أسرار العرفان، فنحن من ورائه جاهلون على التحقيق بسر الحالة المودوعة في أعماقه ؛ لأنها حالة محفوظة بمقدار ما في تلك الهمة من أسرار (راجع كتابنا: فعل الهمة في المحبة والإرادة عند الصوفية: ص 94).

(1) إشارة الجنيد :" ما عاتب الله صاحب همة وإن عصاه "؛ قد توحي من ظاهرها للوهلة الأولى بأن صاحب الهمة يمكنه أن يعصي الله، ومع ذلك فلا يعاتبه الله على المعصية، وفهم كهذا من شأنه أن يفسد دلالة الإشارة على الحقيقة ويخرجها من الدلالة التي قصدها صاحبها حين نطق بها من وعيه العالي لا العادي. فليس لصاحب الهمة أن يكون عاصياً يتمادي في غيّه وعصيانه وإلا ما اتصف بأنه ذو همة، وإنما وصف العارف بأنه صاحب الهمة؛ لأن همته لا تتخطى الله تعالى حتى ولو عصاه. فقد يخطئ العارف وقد يعصي؛ لأنه ليس بالمعصوم، ولكن مع المعصية سرعان ما يفزع إلى مولاه بالتوبة والإنابة فيدل حاله على همة عالية غير منحطة ولا مترديه. واللجوء إلى الكريم في أحوال التوبة والغفران حاجة لا يرفعها إلا ذو همة عالية ولذلك قال ابن عطاء الله السكندري :" لا تتعدَّ نية همتك إلى غيره، فالكريم لا تتخطاه الآمال". بمعنى لا تتوجه بالطلب طاعة كان أو معصية إلى غيره لتحصيل حاجتك، بل أطلب حوائجك منه فالكريم لا تتخطاه الآمال (وما توقف أمرٌ أنت طالبه بربك، ولا تيسر أمر أنت طالبه بنفسك) فالهمة العالية تأنف من رفع حوائجها إلى غير الكريم ، ولا كريمَ على الحقيقة إلا الله. إذ الكريم هو الذي إذا قدر عفا، وإذا وعد أوفى، وإذا أعطى زاد على منتهى الرجاء، ولا يبالي كم أعطى، ولا لمن أعطى، وإذا جُفِيَ عَاتَبَ وما استقصى، ولا يضيع من لاذَ به والتجأ، ويغنيه عن الوسائل والشفعاء. وهذه الصفات لا يستحقها حقيقة إلا هُوَ، فينبغي أن لا تتخطاه آمال المؤمّلين إلى غيره (شرح الشرقاوي على الحكم العطائية: ص 42). وذو الهمة عارفٌ يطلب من الله ولا يطلب من خلقه؛ لأنه لا يعتمد على الخلق بل يعتمد على الله؛ ولأن الاعتماد على الخلق والاستناد إليهم وإضفاء صفات الربوبية إليهم أمور كلها تتنافى مع حقيقة العبودية. فلا يغفل عن الله في حال الطلب إلا ذي همة ساقطة؛ لأنه يعتمد على خلقه لا على الخالق سبحانه. أما من يرى العباد أسباباً ووسائط مع الاعتماد في نيل المطلوب على الله تعالى، ورؤية أنه المُعْطي فليس منافياً للعبودية. وذو الهمة عارفٌ لا تأخذه المعصية بعيداً عن رحاب الله؛ لا يتخطاه وإنْ عَصَاه .

(2) إشارة النوري: " حَرّم الله النار على أهل الهمة " تقريباً هي تحمل نفس المعنى السابق الذي رأيناه عند إشارة الجنيد، فالإشارة إن كانت في ثوب من المجاز؛ فلأن أهل الهمة معلقة دائماً هومهم على الله تعالى لا يبالون إنْ دخلوا الجنة أو كان مصيرهم النار؛ لأنهم يطلبون وجه الله لا سواه أما أهل الإرادة فهمتهم أقل درجة من طلاب الحقائق الذين جمعوا همهم على الحق، وصيروها واحدة لأحدية المتعلق، هرباً من الكثرة، وطلباً لتوحيد الكثرة أو التوحيد. هؤلاء الموحِّدُون أرباب الهمم العالية هم الذين لا تتعلق هممهم وهومهم إلا بالحق ولا تلتفت إلى غيره لا يرضون بالأحوال والمقامات ولا بالوقوف على الأسماء والصفات ولا يقصدون بهممهم إلا عين الذات؛ وهم أصحاب الحقيقة هممهم لا تتعلق سوى بالحقيقة فهي محرمة على النار. ولكن أهل الإرادة الذين لم يترقوا إلى هذه المكانة ولم يرقوا إلى تلك الرتبة؛ لأن رتبتهم أقل وأدنى من همة أهل الحقيقة، فقد حَرّم الله الزيادة عليهم. والزيادة: النظر إلى وجه الله.

(3) اتساقاً مع المقارنة بين الهمة والإرادة تأتي إشارة ابن عطاء: " الهمة لا يزيلها عَوارض، والإرادة يزيلها عَوَارِض "، في إطار تلك المقارنة؛ لتجعل الإرادة لا تكتمل بغير فاعلية الهمة بمقدار ما تجعلها مُتعرّضة لعوارض المنع والإحجام في حين تمضي الهمة لتحقيق أهدافها السامقة. وسموق الأهداف بالنسبة إلى الهمة يتلخص في عبارة واحدة: قوة التَّوجُّه. ففي توجه الهمة حركة دائمة تترقى بها الهمة وتتواصل في ترقيها إلى حيث تريد. فما من همة قويت فأرادت ولم تعقها العوارض، فترقت؛ إلا نالت ما تريد على شرط التَّوجُّه؛ لكأنما الأصل في ذلك هو التوجه. والتوجه إرادة بلا عوارض؛ والتوجه تعلق بمسبب الأسباب؛ فتوجه الهمة إلى متعلقها هو لب لباب الخصائص التي تستند إليها، ومن خصائصها الجوهرية إنها تدفع صاحبها إلى الترقي وتحمله من فوره إلى حيث أراد؛ تترقى فيترقى كلما كانت هناك إرادة لا تعيقها العوارض أو كانت هنالك إرادة مطوعة على الوصول.

(4) هذه الإشارة تفسيرٌ لما قبلها: عوارض الإرادة المنية وعدم الإقدام. وعدم الإقدام يصحبه التفسخ والشلل النفسي وعوارض الهمة الحقيقة. بمعنى أن الهمة الصادقة لا يكف أدائها بغير الوصول إلى الحقيقة: فإن لم تصل فهي عارض. هنا من تحمل الإشارة، أما من

وقال الشبلي:" صَاحِبُ الهمَّة لا يَشتغل بشيء، وصاحِبُ الإرادَة يشْتَغِل"[1].

وقال أيضاً:" الهمَّة لله وَمَا دُونه ليس بهمَّة "[2]. وقال:"الهمَّة الحفاظ مع الوفاء، والإرادَةُ عَبادَةٌ مَعَ الجفَاء، والمنيَّةُ تَحْريكٌ بالخطاء"[3]. وقال النُّورِيّ:" الهمَّةُ نيَّةُ السِّر إلى شيء، والإرادةُ معه نيَّةُ القلب إلى شيء"[4]. وقال ابن عطاء:" الهمَّةُ لا تنزل من العرش، والإرادةُ تنزل من الآخرة، والمنيَّةُ لا تخرج من الدنيا "[1].

---

عوارض الإرادة باعتبارها منية فمفادها هو أن الهمة لما كانت تطلق بإزاء تجريد القلب للمنى ممكناً كان ذلك أو محالاً، صار على صاحب الهمة أن ينظر فيما عناه ويحرره، فإن أعطاه الرجوع عن طلبه بكونه محالاً رجع، وإن أعطاه القريحة عزم (رشح الزلال: 240). معنى هذا أن الهمة؛ وإن تكن شديدة التأثير في الأشياء سريعة النفاذ بجمعيتها إلى تحصيل ما تريد، إلا إنها - كما قال ابن عطاء الله السكندري في الحكم (ص7) - لا تخرق أسوار الأقدار:" سَوابِقُ الهِمَمِ لا تَخْرِقُ أَسْوَارَ الأَقْدَارِ". أي: الهمم السوابق لا تخرق حجب التقدير الإلهي ولا تنفعل عنها الأشياء إلا بتقدير من الله، وبإذن منه سبحانه. والإضافة في قوله (سوابق الهمم) من إضافة الصفة للموصوف كما تقرّر في قوله (أسوار الأقدار) من إضافة المشبه به للمشبه. فإذا سبقت همة عبد إلى شيء لا يشاؤه الله رجعت من فورها، وارْتَدَّتْ، لم تنفذ ولم تمض ولم تناطح تقدير التفويض. وأعرف العارفين بمولاه مَنْ عَرَفَ عنه حكم المشيئة، لا يعارضه بفعل الهمة ولا يسيء الأدب بعوارض المنية؛ تماماً كما توجّه الإمام الهمام أبو الحسن الشاذلي؛ طيّب الله ثراه؛ داعياً مولاه في حزب "اللطف":" حُكم مشيئتك في العبيد لا تردُّه همة عارف ولا مريد ؛ لكن فتحت لنا أبواب الألطاف الخفية المانعة حصُونها من كل بلية، فأدخلنا بلطفك تلك الحصون يا من يقول للشيء كن فيكون ".

(1) صاحب الهمة لا يشتغل بشيء في إشارة الشبلي؛ لأنه مشغول بالله على الدوام بغير انقطاع ولا فتور، علوه الهم والهمة بذكر الله وإدمان الفكرة فيه، لا يشغله عن الله شاغل، ولا تحجبه العوارض والعوائق والأغيار، هو بالله وإلى الله ومع الله على الدوام، ولذلك كانت الهمة كما قال الشبلي في الإشارة التي تليها لله وما دونه ليس بهمة. أما صاحب الإرادة يشتغل، أي: أنه مشغولٌ بهمّته مُتوجّه بها لا إلى الله بل إلى عوارض الدنيا، ولكن هذه الهمة كما تقدّم ليست كهمة الحقيقة، مع أن همة الإرادة هي همة جمعية تنحصر النفس عليها فلا يقاومها شيء حتى إن صاحبها لو تصور شيئاً، وأراد وقوعه، لوقع في حينه. والنفس إذا انحصرت على الجمعية وأحيط فيها بالقوة والملكة انفعلت لها أجرام العالم والأرواح ولا قصاص عليها بشيء. وليس الإيمان شرطاً من شروط هذه الجمعية، ولذلك ظهرت آثارها فيما يقول القاشاني على بعض كفار الهنود، ولهم في الكون الأسفل تصرفات عجيبة، ويزعمون أنهم أهل التروحن والتقديس.

(2) الهمة لله وما دونه ليس بشيء في إشارة الشبلي تأتي لتشير مباشرة نحو " همة الحقيقة " وهي التي تطلق بإزاء جمع الهمم بصفاء الإلهام؛ وهي همة الكُمَّل من أهل الله؛ حيث جمعوا الهمم المتعلقة بأنحاء الكمال على الحق، وأطلعوا بصفاء الإلهام توحيده الذاتي وتوحيده الجمعي الأسمائي من مشاهدة التفضل في جمعه كما هو (رشح الزلال: ص 240). فلا تشير الهمة إلا إلى الله؛ لأن متعلقها هو الله. ولا تشير الإرادة إلى الدنيا أو إلى ما سوى الله؛ لأن متعلقها هو الدنيا أو هو هذا البَيْوي. ولكن همة الحقيقة ليست كهمة الإرادة صاحبها غير مجموع على ربه يشتغل بالعوارض ولا يتوجه بكليته إلى الله، بل همة الحقيقة مؤثرة في الوجود بإطلاق من غير تقييد؛ هي الطاقة الروحية التي يتصرف بمقتضاها العارف فيما يريده بيد أنه تصرف يقع تحت إطار الإرادة الإلهية.

(3) (د) : بالخطاء : وفي (م) بالخطاء، وقراءة (م) هي الصحيحة؛ لأن الذي عنى مجرد التمني وكفى، ولا إرادة له ولا همة، يتحرك بالخطأ في سبيله. والهمة الحفاظ مع الوفاء، يعني إرادة مع تحقيق. والإرادة عبادة مع الجفاء، يعني إرادة بلا تحقيق. والمنية تحريك بالخطاء، يعني بطالة وعطالة، وشواغل دنيوية لا علاقة لها بالهمة الحقيقية من قريب أو من بعيد، إنما هو مجرد تمني لا يتجاوز هوس الأحلام.

(4) وَصْف النوري للهمة بأنها نية السر إلى شيء؛ لأن الهمة إن هي إلا سر، والسر معنى خفي مستور عن المشاعر، فصاحبه يستر حاله عن الخلق غيرةً عليه، ويتأدب بآداب الشرع صوناً وحفظاً. ولا بد للهمة أن تتصل بالسر، ولا بد للإرادة أن تتصل بنية القلب؛ إذ العلاقة أوضح من أن تحتاج إلى بيان بين همة العارف وحاله الروحية. الأولى من الثانية بمنزلة السر الكامن الخفي والجوهر المصون. والهمة سرٌ لاشك فيه من أسرار هذه الحالة فأي غرابة تدفعنا للاستغراب فيما لو كانت أسرار العارفين محسومة على الدوام بالتعلق بالجانب الإلهي وبالتفكر في أسرار كتابه؟ بل ولا نستغرب أن يكون الله تعالى قد دفن آياته في صدور بعض خلقه؛ تماماً كما يدفن السر في قبر الصدر الحر الكريم. ولهذا قيل:" صدور الأحرار قبور الأسرار "؛ كما وَرَدَ عن الغزالي الذي كان يردد هذه العبارة كثيراً في مؤلفاته. رامياً إلى أنه ليس كل سر يكشف ويفشى. ولا كل حقيقة تعرض وتحكى؛ بل صدور الأحرار قبور الأسرار (مشكاة

وقال رُوَيْم:" الهمّةُ لا تسكن بالمحبة، والإرادةُ تسكن بالمحبة، والمنيّةُ صَاحِب السَّعة "[2]. وقال الجنيد:" مَنْ له همّة فهوَ في ديوان البالغين، ومَنْ له إرادة فهوَ في ديوان المريدين، ومن له منيةٌ فهوَ في ديوان العَاصِين؛ شَاء أوْ أبَى"[3].

---

الأنوار: ص 39)، والسر ميّت بقلب الحر مدفون، كما يقول ابن عربي في إحدى قصائده (عنقاء مُغرب: ص 14)؛ فكل نور تجود به إشارات العارفين ينبعث من معدن السر الدفين في غور الباطن المتصل بتجاربهم التي تعلقت فيها هممهم بالله، وبأسراره على جميع الأحوال. فتوجه السر همّة معلقة على شيء، وتوجه القلب إرادة موجهة إلى شيء، يلزم لكلاهما نية مشروطة بالفعل والتحقيق.

(1) في إطار المقارنة بين الهمة والإرادة والمنية تجيء إشارة ابن عطاء لتكون بما يشير توصيفاً لدور كل منها، وتأكيداً من جانبه على تفعيل هذا الدور. "فالهمة لا تنزل من العرش "؛ إشارة تحتمل معنيين: الأول هو أن الهمة خاصة إنسانية، ليست تنزل من العرش، ولكنها موجود في الإنسان، هي نقلة من عالم الظاهر إلى عالم الباطن حتى إذا ما كانت طاقة لها "الفعل"، وكانت موجودة في كل إنسان وكان فعلها في كل إنجاز واضح؛ فلم يزدْ الصوفية على أنهم استفادوا من الهمة كطاقة، ونقلوا "فعلها" من مستوى الظاهر حيث تأثيرها بالإنسان، ومن خلاله، في الأشياء المحسوسة، إلى مستوى الباطن حيث أنه في مستطاع الإنسان أن يفعل بالهمة ما لا يمكن فعله إلا بالأسباب. وعندما حقق الصوفية تلك النقلة الباطنة؛ ظهرت الهمة أداة تأثير وفعل؛ بكل ما للفعل من أبعاد عرفانية ووجودية لديهم. هذا عن المعنى الأول الذي تحتمله الإشارة. أما المعنى الثاني فهو أن "الهمة تنزل من العرش"، بغير أداة النفي؛ وهو غير مقطوع الصلة بسياق الإشارة، فالهمة بوصفها موهوبة غير مكتسبة، تنزل من العرش هباتٍ إلهية وعطايا ربانية؛ ولأنها جاذبة صاحبها إلى جانب الحق بقوة اليقين وروح الأنس، مانعة عن الفتور في السير والزيغ في القصد؛ ولأن درجتها في الأحوال: صيرورة الهموم هماً واحداً؛ باستيلاء العشق. همة هذا شأنها فلا بد أن تكون نازلة من العرش. والمرجّح لدينا هو المعنى الثاني؛ لأنه درجة العرفان الاصطفائية، يتولاها الحق فيجريها بمحض الموهبة على الأنبياء والأولياء وبهذا تصير الهمة - على حد قول ابن عربي في مواقع النجوم - هي كل ما لا يتوصل إليه شخص لا بجسمه أو بسبب ظاهر، يتوصّل إليه النبي والولي بهمته، وزيادة؛ وهي (أي الزيادة) الأمور الخارجة، عن مقدور البشر رأساً (فعل الهمة في المحبة والإرادة عند الصوفية: 61). أما قول ابن عطاء إن الإرادة تنزل من الآخرة فيدلُ على أن الهمة بالفعل تنزل من العرش، ما دامت الإرادة؛ وهي أول صدق المريد تنزل من الآخرة لتكون همتها همة الأنفة من الدنيا التي هي منية. والمنية كما قال لا تخرج من الدنيا؛ لأنها ليست بهمة ولا هي بإرادة. صاحبها يتعلق بالدنيا أو بحظوظ نفسه فلا تخرجه أمنيته عن هذا الحد، ومادامت المنية لا تخرج عن الدنيا؛ فليس لها نصيب من الآخرة، ولا مما ينزل من العرش موهبة واصطفاءاً وخصوصية.

(2) إشارة رُوَيْم:" الهمة لا تسكن بالمحبة، والإرادة تسكن بالمحبة، والمنية صاحب السعة "، واصفاً الهمة بعدم السكون إلى المحبة؛ لأن المحبة من هذه الجهة إمّا أن تكون حالاً أو تصير مقاماً بعد الحال، هذه غايتها ولا تزيد. وهمة أرباب الهمم العالية فوق هذا، وأعلى من هذا، هي - كما قال القاشاني - لا تتعلق إلا بالحق، ولا تلتفت إلى غيره، فهي أعلى الهمم بإطلاق، حيث لا ترضى بالأحوال والمقامات ولا بالوقوف مع الأسماء والصفات، ولا يقصد صاحبها إلا عين الذات (اصطلاحات الصوفية: ص 85). هذه الهمة التي لا تسكن بالمحبة هي "همة الحقيقة"؛ هم الشيوخ الأكابر من أهل الله، الذين جمعوا هممهم على الحق، وصيروها واحدة لأحدية المتعلق؛ هرباً من الكثرة، وطلباً لتوحيد الكثرة أو الفناء في التوحيد كما سبقت إليه الإشارة. أما درجة سكون الإرادة بالمحبة، فصاحبها يطلب الترقي إلى ذروة العشق لنيل حلاوة الذوق، فيسكن بالمحبة ويرضى بحلاوة الذوق فيها؛ رغم أن أصل الإرادة، وهي من قسم الأصول؛ الإجابة لدواعي الحقيقة طوعاً، وعلو الهمة وتوحيد الوجهة؛ لكأنه يقول: من توقفت به إرادته إلى المحبة، سَكَنَ بها. ومن تقدّمت إرادته على المحبة لم يسكن إليها وطلب من الحقائق ما هو أعلى منها. وفي هذه الحالة تصبح الإرادة همةً لا تسكن بالمحبة. أما المنية فهي من السعة بحيث لا تتجاوز حدودها فلا هي بهمة ولا هي بإرادة. ومن طبيعة الهمة الترقية؛ والعروج الواصب إلى مراقي الكمال. فصاحب السعة ذائقٌ لتلك الخاصية؛ لا يترقى ولا يعرج بروحه صعداً في مراقي الكمال أو مطالب أصحاب الهمم العالية، فهو في سعةٍ من حاله.

(3) إشارة الجنيد :" من له همة فهو في ديوان البالغين، ومن له إرادة فهو في ديوان المريدين، ومن له منية فهو في ديوان العاصين شاء أم أبى"؛ فالأولى: الهمة التي هي في ديوان البالغين؛ أي الواصلين الذين بلغوا بالهمة الوصول إلى الحقيقة وترقوا في درجاتها، وكلما أرادت همة أحدهم أن تقف ناداه لسان حال الحقيقة التي كُشِفَتْ له: سِرْ وَجِدَّ وترقى في السير بجد، ولا تقف؛ فإن الذي تطلب، وهو وصولك إلى المولى وعدم ركون قلبك إلى شيء سواه؛ هو أمامك فلا تقف عند ما كشف لك. وهذا معنى قول ابن عطاء الله السكندري:" ما أرادت همةُ سالكٍ أن تقف عند ما كُشِفَ لها إلا نادته هواتف: الحقيقة أمامك" (شرح الشرقاوي على الحكم العطائية: ص 27)؛ أي: هواتف تهتف بالسالك من إلهامات وفواتح تقول له (الحقيقة أمامك)، فاجتهد في سلوكك إليها واصبر وتحمل معاناة

وقال النوري:" مَعْصِيةُ الهِمَّة طاعَة، وطاعة المنيَّة معصية "[1].

وقال ابن عطاء:" حَاصِلُ الهِمَّة أن لا تبْطله عَوَارض "[2].

وقال الشبلي:" الهِمَّةُ لا تكون في الدنيا "[3].

وقال الجنيد[4]:" الهِمَّةُ تسري لأوْلِيَائه كما أن الوَحْي يَسْري لأنبيائه "[5].

---

الطريق، فقد بان مطلبك وتجلت لك الحقائق. فهذه الهمة هي التي تدفع بصاحبها إلى الترقي كما يبلغ ديوان البالغين. أما الثانية: فهي الإرادة التي تليها مباشرة، فصاحبها إن كانت له إرادة فهو في ديوان المريدين؛ أي: لا يزال مريداً ما لم يبلغ بالإرادة درجة يمحو فيها إرادته في إرادة المراد، وينقص صفاته الموجبة للبعاد؛ يعني إرادته الجزئية المحدودة في الإرادة الكلية الشاملة، هنالك يبلغ مقام الهمة وتتحول الإرادة لديه إلى طاقة فاعلة بموجب الترقية في الأحوال وزيادة. وأما الثالثة فهي المنية يظل صاحبها في ديوان العاصين شاء أم أبى!

(1) إشارة النوري:" معصية الهمة طاعة، وطاعة المنية معصية "؛ هي من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى تعليق؛ إذ قد سبقت الإشارة إلى شرح قول الجنيد في مطلع سر الهمة وهي إشارته :" ما عاتب الله صاحب همة؛ وإن عصاه"؛ فالمعنى يكاد يكون واحداً في الإشارتين على السواء فمعصية الهمة طاعة من حيث كونها ترجع صاحبها من فوره إلى الإنابة والاستقامة وتورثه ذُلّ العبودية؛ لأنها همة فاعلة، دائمة التوجه؛ مترقية. وذو الهمة إذا عصى الله أورثته المعصية ذلاً وافتقاراً، فيرجع منكسراً بين يدي الله، ولأجل ذلك كانت معصية الهمة من هذا التوجه طاعة، في حين تجيء طاعة المنية معصية بالضرورة؛ لأنها هوى متبع تميل به النفس إلى مقتضيات الطبع وتعرض عن الجهة العلوية بالتوجه إلى الجهة السفلية. فإتباع المنية إن هو إلا هوى متّبع: حظ نفس ولا مزيد.

(2) "حاصل الهمة أن لا تبطله عَوَارض"؛ في إشارة ابن عطاء معناه: أن الهمة الفاعلة لا تتوقف بعارض ولا تسكن إلى الغير والطوارئ الخارجة عن دائرة اهتماماتها؛ بل تتوجه إلى حيث تريد في الوقت الذي تريد، وتزيد: تزيد؛ لأنها إن بلغت النهايات فلا همة إلا التأثر بمؤثرية الحق في جميع الممكنات كما في قوله تعالى:" وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ، وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى" (الأنفال: 17) وقوله تعالى:" وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي" (المائدة: 110)؛ فأي همة هنا شأنها تبطله العوارض؟! وهنالك في النهايات تمحق التمثل والتكسب، ويصفو عن شوب الحدث، وينفتح الطريق ويتسع، ويترقى القلب إلى مقام السر، فيكون السائر مصحوباً محمولاً في السير؛ كراكب البحر يُسارُ به ولا يدري، ثم تتوالى عليه الأحوال بمحض الموهبة وتتوافر عليه الألطاف بحكم السابقة والمنة ؛ فلا عَوَارض ولا غِيَر ولا حُجُب.

(3) الهمة لا تكون في الدنيا؛ في إشارة الشبلي ظاهرة الدلالة لكونها تكون لله وبالله وفي الله خالصة من أي مطلب سواه. ولو أن الشبلي قال إن الهمة لا تكون في الدنيا ولا في الآخرة، لكانت إشارته أكمل؛ لأن العارف لا يريد بهمته مطلب من مطالب الدنيا ولا حتى الآخرة؛ بل يريد مطالعة وجه الله تعالى الكريم كما سمعت رابعة قارئاً يتلو قوله تعالى:" وفاكهة مما يتخيرون، ولحم طير مما يشتهون" فقالت " نحن إذن صغار حتى نفرح بالفاكهة والطير. وسمع الشبلي قوله تعالى:" منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة". فصاح صيحة عظيمة وقال: فأين الذين يريدون الله تعالى؛ وكان يقول في قوله تعالى:" كلوا واشربوا": إن كان ظاهره إنعاماً فباطنه انتقام وابتلاء واختبار لينظر سبحانه من هو معه، ومن هو من حظ نفسه. هذه همة لا تكون في الدنيا ولا تتوجه منذ البداية إلا لما تتوجه إليه هم الكبار من طلاب الحقائق في ذاتها مجردة من اعتبارات الجزاء أو التكريم.

(4) في كل من (م) و (د): جنيد.

(5) إشارة الجنيد :" الهمة تسري لأوليائه كما أن الوحي يسري لأنبيائه" إشارة مُلفتة حقاً قاطعة الدلالة في أن الولي يمكنه أن يفعل بالهمة ما لا يمكن أن فعله إلا بالأسباب؛ لأن الهمة تسري لأولياء الله كما يسري الوحي لأنبيائه، الأمر الذي يتأكد معه أيضاً أن الهمة مدد من فيض الله، ومن عطائه، ومن عنايته، فكما أن الوحي يسري لأنبياء الله عناية وتفضلاً وعصمة كذلك تسري الهمة لأوليائه حفظاً وكلاءة ورحمة. فالهمة مدد العارفين غير منازع. هي للصوفية والأولياء بمنزلة العقل للفلاسفة أو بمنزلة الوحي للأنبياء. وبالانتقال من البعد العرفاني في أثر الهمة وفاعليتها إلى مسمياتها يظهر بوضوح إنها قوة موجودة بأسماء مختلفة عند كل طائفة من طوائف المجتهدين. تستند كل طائفة على خاصيتها في الفعل ونحوها في الشعور الإنساني؛ فيطلق عليها الفقهاء والمتكلمون " الإخلاص". ويسميها الصوفية " الحضور "، ويسميها المحققون والعارفون " الهمة "، ويسميها ابن عربي وأمثاله من الكبار " العناية الإلهية"؛ ومرجع ذلك إلى أن إمكاناتها في أصل الجبلة عناية إلهية. وكلما كانت الهمة - وحتماً لا بد أن تكون - مشتغلة بالله؛ صارت (وتلك هي فاعليتها) إذا قصدت شيئاً ثم استقامت على ساقها، نالته على حسب وفاقها، ولاستقامتها في رأي الجيلي علامتان: العلامة الأولى: حالية؛ وهو قطع اليقين بحصول الأمر المطلوب على التعيين. والعلامة الثانية: فعلية؛ وهي أن تكون حركات صاحبها وسكناته بما يُصلح لذلك الأمر

وقال أيضاً:" مَنْ لهُ همّة فيَبْقى، وَمَنْ لهُ إرادة فيَعْمى "[1].

وقال ذو النون:" صاحبُ الهِمّة وإنْ كان أعْوَجاً [2] فهو مُسْلِم، وصَاحِبُ الإرادَة وإنْ كان صحيحاً فهو مُنَافِق "[3]. قال أبو يزيد:" كفر أهل الهمّة إسْلام من أسْلَم من أهل المنيّة "[4]. قال سهل بن عبد الله:" الهمّة على زيادة، فإذا تمّ بَلَغ أوْ قَطَع "[5]. وقال أبو على الرّوذَبَاري:" أبَى اللهُ إلا حُبُّ أهل الهمّة؛ فلذلك أهَّبَهم[6]".

قال محمد بن حَامِد[7]:"الهمّةُ لم يجد أحداً[1] إتمامَه إلا أهل الصحبة"[7]. وقال الجرزجّاني[2]:"الهمّةُ تغلي في القلب من المعرفة كغليان القدْرِ من النار، وذاك إذا صَحّتْ

---

الذي يقصده بهمته، فإن لم يكن كذلك فلا يسمى همة بل صاحب آمال كاذبة وأماني خائبة (الإنسان الكامل؛ ج 2؛ ص 35)؛ أي يسمى صاحب أمنية لا تهض به حاله أن يكون من العارفين أو حتى من المتشبهين بهم .

(1) "من له همة فيبقى، ومن له إرادة فيعمى" في إشارة الجنيد، لعله يريد أن يقول إن من لم تقده إرادته إلى همة فاعلة قوية محققة ناهضة عاملة في هذا الميدان يبقى في العمى والحيرة والضلال. يملك الإنسان إرادته فيوجه الهمة بمقتضى الإرادة إلى حيث تعلقاتها، فإن تعلقت بالمحبة فذلك فعل الإرادة بداية. وإذا تعلقت بالمعرفة فهو أيضاً ضربٌ من فعل الإرادة؛ الأمر الذي نجزم معه بأن الإرادة هي التي توجه حركة الهمة إلى متعلقاتها. وصدق التوجه أي صدق الإرادة، يورث الوصال من العاشق إلى المعشوق لتجيء الهمة وفق هذا حركة عشقية تتوجه في طاقاتها إلى متعلقها فتترق ليترق؛ ومن ترقياً بالعارف على الدوام وترقي العارف بها : أن تسقط التعلقات لديها لتصير الهموم جميعاً هماً واحداً، فلا يبقى للهمة تعلق سوى بالحق. لا شك أن دوراً كبيراً للهمة لا يخطئه نظر ثاقب قط في تنوير الحياة الروحية وفي تشكيل الثورة بمعدن علوي، وبقوة من التوجّه الممدود بمدد الروح والضمير حظ الهمة فيه أعلى وأصدق من أي حظ سواه، فالثورة الروحية التي هي ألصق بأنفاس العارفين ترتد إلى فاعلية الهمة لديهم. وفاعلية الهمة لديهم تنبعث من الإرادة حتى إذا ما بقت الإرادة خالية ساكنة بغير ترقية فلا همة. وإذا انبعثت في طريقها أبقت على صاحبها ليبقى إذ تصير في هذه الحالة همة لا إرادة مُجرّد إرادة وكفى. صحيحٌ أن الإرادة هي المقوم الأساسي الأول والأخير لحركة المريد: قوله وفعله وتصرفه وتصريفه؛ هي المنهج الحركي الذي يُتاح له بفضله أن يترق في مدارج العرفان، لكنه إذْ يترق بالإرادة يدفع الهمة في فعل الترقي أو تدفعه الهمة إلى التنقل في أبواب الحياة الروحية من وجه إلى وجه، ومن صورة إلى صورة، وفي كل وجه صعود ومعراج، وفي كل صورة ثورة مُغيرة نحو ما هو أعلى وأكمل وألطف في الزيادة من صفاء الواصلين لله بالله. فمن له همة على هذا النحو فيبقى، ومن كانت له إرادة فقط لا تتجاوز فاعلية الهمة فيعمى عن الطريق؛ إذ الإرادة وحدها بغير تجبة داخلية وبغير تطور باطني تُبقي صاحبها في مرتبة البداية، تُبقيه بغير تفعيل أو تحقيق، ليظل بلا إرادة حين يبقى بلا همة محققة، وحين لا يتجاوز بإرادته حظ نفسه لا ليجريها صاعدة في المقامات والأحوال أو مؤثرة لنيل كمالاته المعنوية والروحية في جميع الأحوال. شرْط الإرادة بلوغ الهمة كما أن شرط الهمة إرادة فاعلة، وباتحادهما معاً يتم الوصول.

(2) (د): أعوج. وفي (م) أعوجاً؛ لأنها خبر كان، وبين الصحة والعوج في بطن الإشارة تكمن على الحقيقة همة فاعلة.

(3) ومعنى الإرادة المقصودة في إشارة ذي النون هو نفس المعنى الذي تقدّم في إشارات سابقة، لا يعني الإرادة مطلق الإرادة ولكنه يحتمل معنى الإرادة العاجزة المشلولة التي لا تدفع صاحبها إلى الارتقاء صعداً إلى مطالب أرباب الهمم العالية لا لشيء إلا لأنها محجوبة بمطالبها الدنيوية، مقصورة على انجاز تلك المطالب وكفى، قليلة التوجه الروحي، وقليلة الوعي بمثل هذا التّوجه.

(4) كُفر أهل الهمة إسلام من أسلم من أهل المنية في إشارة أبي يزيد، مجاز لشرح علو الهمة يستعمله مقارنة بينها وبين المنية.

(5) "الهمة على زيادة" في إشارة سهل بن عبد الله تعني أن حاصل الهمة هو الترقية بالزيادة، والتصاعد عن الأحوال والمقامات إلى حضرة الأسماء والصفات؛ فإما أن يبلغ صاحبها وإما أن يقطع. والبلوغ والقطع متوقف على طاقتها الروحية الباطنة وقوة توجهها بداية.

(6) (د): أحبّهم؛ وفي (م) أهّبهم. أي أهّبهم لحبه وجعل استعدادهم أهلاً لحبه، جذبهم إلى جنابه لما أن زاد فيهم استيلاء سلطان العشق على قلوبهم. وكلمة (أهّبَهم) هي مما تتفق مع فعل الهمة في المحبة والإرادة، ولأن الهمة تأهّب واستعداد: طاقة فاعلة؛ ونفوذ .

(7) محمد بن حامد: من الشخصيات التي ورد ذكرها في الرسالة القشيرية، وروى عنها القشيري مرتين فقط، ولم يترجم عنه. ويبدو أنه كان معاصراً للقشيري بدليل أن هذا الأخير قد أخذ عنه مباشرة. ففي المرة الأولى التي تكلّم فيها عنه قال القشيري في باب الخلوة والعزلة سمعت محمد بن حامد يقول:" جاء رجل إلى زيارة أبي بكر الوراق، فلما أراد أن يرجع قال له: أوصني، فقال: وجدتُ خير الدنيا

المعرفة شُحِيَ وَجْدَاً". وقال الجنيد[3]:" الهمّةُ لسان السِّرِّ، ومن ليس له نطقُ السِّر، يعجزُ عن الظَّاهر؛ لأنه كلامُ للسِّرِّ مع الرَّبِّ من الربُوبيَّة فكيف يُدخُل فيه، التحريك فيه كفرٌ".

## آخر كتاب السِّر:

قال أبو الحسن[4]:" الأنفاسُ ثلاثة وما سواه معلوم: نَفَسٌ في المعْدُوم، ونَفَسٌ في الموجود، ونَفَسٌ في ذات الحدَث"[5].

وقال:" الأنفاسُ ثلاثة: نَفَسٌ في عين التوحيد. ونَفَسٌ في عين التَّجْريد، ونَفَسٌ في عين التفريد؛ فعين التوحيد ذات الحق، وعين التَّجريد ذات المشاهدة، (....)"[6].

---

والآخرة في الخلوة والقلّة، وشرّها في الكثرة والاختلاط ( الرسالة القشيرية: ص 102 - 103). أما المرة الثانية فإن القشيري يروي عند تناوله ترجمة شخصية كشخصية أحمد بن خضرويه فيقول:" سمعتُ محمد بن حامد يقول كنتُ جالساً عند أحمد بن خضرويه وهو في النزع، وكان قد أتى عليه خمس وتسعون سنة، فسأله بعض أصحابه عن مسألة، فدمعت عيناه، وقال يابني، بابٌ كنت أدقُّه منذ خمس وتسعين سنة، هوذا يفتح لي الساعة، لا أدري أبالسعادة أم بالشقاء، أنّى لي أوان الجواب؟ وقال: لا نوم أثقل من الغفلة، ولا رق أملك من الشهوة، ولولا ثقل الغفلة عليك لما ظفرت بك الشهوة (الرسالة القشيرية: 410).

(1) (د): أحد؛ وفي (م) أحداً. وهو هنا استخدم الفعل من هَمَّ؛ وجعل الهمّة مذكراً، لكأنه أراد أن يقول:" لم يجد للهمّ أحداً إقامه إلا أهل الصحبة "، بمعنى أنه ما تمّت الهمة لأحد إلا لأهل الصحبة ممن تقوّي همة أحدهم هم بعض؛ فلا يتخاذلون في همّ رأوه.

(2) (د): الجوزجاني؛ وفي (م) الجرزجاني. وأبو علي الجوزجاني هو من رجال الرسالة القشيرية، نقل القشيري من مواضع متفرقة في رسالته بعض أقواله في العبودية والاستقامة والولاية، لكنه لم يكن مشهوراً شهرة غيره من أقطاب التصوف الذين تحدث عنهم ونقل باستفاضة كلامهم. ومن أقواله في العبودية:" الرضا دار العبودية، والصبر بابه، والتفويض بيته، فالصوت على الباب، والفراغة (= الجزع والقلق) في الدار، والراحة في البيت " (الرسالة القشيرية: ص 200). ومن أقواله في الاستقامة:" كن صاحب الاستقامة لا طالب الكرامة، فإن نفسك متحركة في طلب الكرامة، وربك عز وجل يطالبك بالاستقامة" (الرسالة القشيرية: ص 206). ومن أقواله في الولاية: " الولي هو الفاني في حاله، الباقي في مشاهدة الحق سبحانه، تولى الله تعالى سياسته فتوالت عليه أنوار التولي، لم يكن له عن نفسه إخبار ولا مع غير الله قرار (الرسالة القشيرية: ص 262).

(3) في كل من (م) و (د): جنيد. وإشارة الجنيد مُوجهة إلى سر الهمة مباشرة باعتبارها لسان السر، ينطق بكلام للسر مع الرَّب من الربوبية بالمباشرة، فليس هو بمدخول ولا ينبغي التحريك فيه، ولا النطق به، فمن ليس له نطق السر، وحرك به، كان كمن كفر؛ إذ التحريك به كفر. ومادام التحريك به كفر فهو من السر إلى السر يُعجزه الظاهر المكشوف.

(4) لم يكن واضحاً في الأصل مَنْ عساه يكون أبو الحسن هنا؟!. ولم نقف عليه، وربما ظهرت أمامنا شخصيته مجهولة من ناسخي الكتاب. ومن الظاهر أن الناسخ تعمّد تجهيل شخصيته ولم يذكر اسمه كاملاً، ولكن بمراجعة الأعلام المذكورة في نسخ الكتاب وجدنا على سبيل الترجيح أقرب الشخصيات إلى صحبة أعلام كتاب السر في أنفاس الصوفية؛ هو أبو الحسن - علي أحمد بن سهل البوشنجي (ت 348هـ - 959م) أحد فتيان خرسان، لقي أبا عثمان وأحمد بن عطاء وأحمد الجريري وأبا عمر والدمشقي. سئل البوشنجي عن المروءة، فقال: ترك استعمال ما هو مُحَرّمٌ عليك مع الكرام الكاتبين. وقال له إنسان: ادع الله تعالى لي، فقال: أعاذك الله تعالى من فتنتك. وقال: أول الإيمان منوط بآخره. (الرسالة القشيرية: ص 400). والبوشنجي نسبة إلى "بوشنج": بلدة على سبعة فراسخ من هراة. وقد سئل أبو الحسن عن التصوف، فقال :" اسم ولا حقيقة، وقد كان قبل حقيقة ولا اسم ". وقال: الناس على ثلاثة منازل. الأولياء: وهم الذين باطنهم أفضل من ظاهرهم. والعلماء : وهم الذين سرّهم وعلانيتهم سواء. والجهّال: وهم الذين علانيتهم تخالف أسرارهم، ولا ينصفون أنفسهم ولا يطلبون الإنصاف من غيرهم ". ومن أقواله أيضاً:" من ذل في نفسه رفع الله قدره. ومن عز في نفسه أذلّه الله في أعين عباده". (الرسالة القشيرية: من طبعة دار المعارف؛ ص 139).

(5) ذات الحدث: المقصود بالحدث هو ما يكون ضد القدم من الممكنات والمخلوقات.

(6) لم يذكر ناسخ الكتاب المراد "بعين التفريد"؛ والنقط التي بين الأقواس من عندي، دليل على أن هناك كلاماً من المخطوطة ساقط. فهو قد ذكر فقط النفس الذي هو في عين التوحيد، وذكر النفس الذي هو في عين التجريد. أما النفس الذي في عين التفريد فلم يذكره؛

وقال:" الأنفاس ثلاثة: نَفَسٌ بالإرادة، وَنَفَسٌ بالمحبة، وَنَفَسٌ بالتمني؛ فنَفَسُ الإرادة مجذوبٌ عن الصفة، ونَفَسُ المحبّة موصول بالمباشرة في عين القدم، ونَفَسُ التَّمنّي ممزوج بالطّرْد والخذلان "[1].

هذا آخر ما وجدت في النسخة حسبما ذكر في النسخة المنتسخ منها. ولله الحمد والشكر والمنة، والصلاة على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد بن عبد الله؛ صلى الله عليه وسلم.

## بسم الله الرحمن الرحيم

قال الفقير أبو المعالي أسعد بن عَبْد الرحمن بن عبد الملك بن عبد الرحمن بن طاهِر بن يحيى الشّافِعي النّهَاوَنديّ رحمه الله: هذه ألفاظٌ ألّفتُها[2]، على أحْوَال

---

ولو أردنا نحن أن نجتهد في ذكره، وقرأنا الإشارة من جديد لقولنا هكذا:" الأنفاس ثلاثة: نفس في عين التوحيد. ونفس في عين التجريد. ونفس في عين التفريد؛ فعين التوحيد ذات الحق. وعين التجريد ذات المشاهدة. وعين التفريد ذات الأزل". أما الذي يجعلنا نملأ الفراغ الذي تركه الناسخ سهواً أو عمداً فإشارة أخرى للجنيد تقول عن التوحيد:" علمك وإقرارك بأن الله فردٌ في أزليته لا ثاني معه، ولا شيء يفعل فعله" (الرسالة القشيرية: 43)، فرتبة الفردانية أو التفريد تعني في هذه الإشارة ذات الحق الأزل، وتقويها عندنا إشارة ثانية هي كذلك للجنيد كان ذكرها عن التوحيد الذي أنفرد به الصوفية فقال هو:" إفراد القِدَم عن الحدَث" (الرسالة القشيرية: ص300). والتفريد في الاصطلاح هو " وُقوفك بالحق معك "؛ هذا إذا كان الحق عين قوى العبد حتى إذا كان، كان به، وإذا سمع، سمع به، وإذا رأى، رأى به؛ فالحق هنالك روحه المدبر لا سواه (رشح الزلال: ص 226)؛ يفرد العبد بتفرّد الحق به، وتفردُه بالحق.

(1) والملاحظ من هذه الشّذرة اللافتة أن أعلى الأنفاس هو نفس المحبة؛ لأنه موصول بالمباشرة في عين القدم، فهو نفس علوي في أول مقام يشهد على تمكن صاحبه في مقامات المحبة بالتمكين؛ في حين أن أدنى الأنفاس وأقلها جدوى في ميدان المعرفة هو نفس التمني؛ لأنه ممزوج بالطرد والخذلان، بمعنى أن نفوز العزم لديه ضعيف، واقتدار المرء على الإرادة فيه هيّنٌ ويسير، وليس من حظ العبد أن تقنى طريق المعرفة بمراقبة الأنفاس وهو ليس بذي إرادة؛ لأن نفس الإرادة مجذوب إلى الله عن صفة المريد .

(2) في الأصل: (ألفيتها ). ويجب التنبيه مرة ثانية إلى أن هذا الجزء ساقط من (د). والترقيم الموضوع من (1) إلى (28) من عندي، إذْ لم يرد في المخطوطة (م)؛ ليسهل شرح بعض المعاني الغامضة فيها. ومن المفيد التأكيد على أن كل هذه التعريفات الواردة في معاني التصوف تعطي للوهلة الأولى أهم خاصّة فيه لتجذب الانتباه مباشرة إلى نظرية المضمون التي نعتقدها ونتبناها وندين بها في دراستنا للتصوف شخصياته ومذاهبه؛ إن في هذا الكتاب أو في غيره من كتب وبحوث أخرى، وهو أنه ذو مصدر إسلامي بالأساس قائم على التجربة الروحية وتذوق الحياة الدينية والشعور بمصدرها الإلهي والتحقق به والفناء فيه؛ وأن الصوفية الأوّل لم يكونوا بحاجة إلى النقل عن الآخرين: ثقافاتهم وفلسفاتهم وتجاربهم، إلا بمقدار ما فُرض عليهم فرضاً من شأن المعارف العامة والثقافات المشتركة والمطالب الروحية الموزعة المصادر، والتجارب الوافدة عليهم إما بحكم الجوار أو بحكم الاتصال بثقافات الآخرين ومعارفهم؛ لكن أن يترك الصوفي مضمونه الديني ليخوض التجربة الروحية بمضمون آخر سواه فهذا قول غير منصف على الإطلاق، فضلاً عن كونه غير علمي ولا معقول. أنا أعقل أن يأخذ الفيلسوف أو المتكلم الأفكار غريبة عن مصدره الذي ينتسب إليه، ويدافع عنها، ويمزجها بأفكاره الخاصة أو ينقلها كما هي بغير مزج ولا إعمال تفكير؛ لكن لا أعقل أبداً أن الصوفي كائناً ما كان يستطيع أن يفعل ذلك، لأنه صاحب "تجربة" تتكئ مباشرة على مضمونه لتملك عليه أقطاره؛ فلم يكن بحاجة إلى النقل عن أحد بمقدار ما تحوج حاجته ماسّة إلى العمل بمضمون كتابه الكريم وسنة رسوله صلوات الله وسلامه عليه، ليكون عمله حبّاً وموافقة. ثم من تجربته الصوفية، وبفعلها فيه؛ ينطق ويتكلم ويفيض. هو مُبدِع على الحقيقة في غير مجاز، غير ناقل ولا مقلد ولا هو بالحاكي أقوال الآخرين يردد أنفاس غيره، ويترك نفسه هو في غير ترديد؛ ليكون حكمه حكم الميت ولا زيادة عليه لمستزيد. ليس بصوفي من يفعل هذا؛ وليس بصاحب أنفاس يجريها شهيقاً وزفيراً أدباً مع الله وعليها خلعة الحضور. الصوفي ابن وقته .. ابن حاله .. وابن نفسه؛ وليس المتكلم أو الفيلسوف أبداً لهذا الحال أو لذلك الوقت أو النفس: إذْ الحال يتعارض مع الفكرة النظرية المجردة ويتعانق في ذات الوقت مع التجربة الروحية المؤسسة على أصول المعتقد الديني

أهل الصفوة الذين صَفَتْ سَرائرهم عن أكدار الهفوة، ولقبتها المعْجَمُ في حرُوف المعجم وبالله التوفيق. (1) الألف التصوف : أكتساب الفضائل ومحو الرذائل[1] .

(2) الباء التصوف : بذل الرُّوح وترك الفتوح[2] .

(3) التاء التصوف : ترك الفضول وحفظ الأصول[3] .

(4) الثاء التصوف : ثبوت القلب عند خدمة الرَّبِّ[4] .

(5) الجيم التصوف : جهادٌ مع النفس وملاحظة فكرة الحَدْس .

(6) الحاء التصوف : حِفظُ الأسرار وحب الأبرار ومجانبة الأشرار[5] .

(7) الخاء التصوف : خلوُّ الأيْدي من الأموال وصفاء النُّفوس من الآمال .

(8) الدال التصوف : دوام الذِكْر وصَوْن الفكْر[6] .

(9) الذال التصوف : ذكاء الفطن وترك الشكوى عند حلول المحن .

(10) الراء التصوف : رفض الهوى وملازمة التقوى[1] .

---

تنتسب إليه. وهذه التعريفات للتصوف : الألفاظ المؤتلفة على أحوال أهل الصفوة الذين صَفَتْ أسرارهم من أكدار الهفوة، تشير بما عساه يقطع قطعاً إلى تجربة العارف في إطار مضمونها الديني؛ بتأسس على الأخلاق والمحبة والمعرفة والمجاهدة وحفظ الأصول ومراعاة الآداب الصوفية المقررة سلفاً بنفس الفروض واللوازم التي سنها الشرع، وأبى الصوفي قصداً ألا يخرج عنها؛ لتحمل الباحث في هذا الفن العالي على النظر في "المضمون" قبل أن يلتمس النظر فيما سواه. هذه واحدة، أما الثانية؛ فهي أن هذه التعريفات نفسها جاءت كما لو كادت تتضمن موضوعات كتاب السر في أنفاس الصوفية على الجملة فضلاً عن التفصيل ففيها سر الأنفاس وحفظ الأسرار وسر الخطرات والإشارات واللحظات، وسر المشاهدة والعلم والمعرفة، وسر الوجد والمحبة والغيرة والحقيقية والهمة والإرادة؛ لكأنما أراد بها صاحبها أن يشير إلى التصوف: معالمه وخصائصه واتجاهاته بما اشتمل عليه هذا الكتاب من موضوعات، وبما قد تمره مطالعته ذوقاً لدى قارئه على بصيرة وحصَافة وتجريب. فالناظر إلى تعريفه للتصوف بوصفه كسباً للحقائق ورفضاً للعلائق، أو باعتباره لزوماً للتوحيد ومواظبة على التجريد؛ يدرك أنه ينزع بالتصوف نزوعاً إلى جوهره باعتباره وسيلة إلى المعرفة: معرفة الله أساساً، والبلوغ بهذه المعرفة إلى حيث الاتصال بالله والفناء فيه تماماً كما جاء تعريفه الذي أشار فيه إلى فناء الناسوتية وظهور اللاهوتية. هذا فضلاً عما يومئ إليه مباشرة من مجاهدة وتذكية ومراقبة للأنفاس ومحاسبة النفس في الحركات والخطرات. وبالتأمل في تلك التعريفات أيضاً تجد الإشارة لا تنفك عن تقرير الأصول الصوفية وحفظها ومراعاة قيامها في ضمير المتصوف وفق المبادئ الإسلامية المقررة كتاباً وسنةً، فهو إذْ يضع المجاهدة نصب عينه يعتمد الأسس العملية للتصوف: نبذ الدنيا والزهادة فيها ودوام الذكر بوصفه منشوراً للولاية وتحويل النفس بمقتضاه.

(1) " أكتساب الفضائل ومحو الرذائل": أكتساب الفضائل تحلي، والانصراف بالكلية نحو محو الرذيلة تخلي، وهو تعريف أخلاقي للتصوف يشي بصفتين فاعلتين في كل مجاهد. يقوّم من نفسه وبينهما ليكون على الدوام بين كسب ومحو . يمحو الرذيلة ليكتسب الفضيلة؛ فهو بين تخلٍ تحلي. وهذه الفاعلية نفسها هي الأساس الناهض بالتجربة الصوفية، وهي المقوّم الأول لها. ولا يزال يترقى الصوفي بمقتضاها كلما ترقى في معاريجه الروحية؛ ولا تفارقه أبداً حتى حين يبلغ مراحل الكشف والاطلاع .

(2) بذل الروح في المجاهدات الشاقة، وترك التشوف إلى الحقائق؛ إشارة إلى أدب المعاملة الذي هو أدب العبودية على التخصيص.

(3) إذا حفظ الصوفي أصوله ترك معها كل فضول؛ لأنه لن يبقى له مع حفظ الأصول فضول. وفي حفظ الأصول يكون الوصول .

(4) بمعنى عدم تقلبه؛ فالقلب الثابت هو الذي يصل إلى مطلوبه. والقلب المتقلب يتردد في الطريق؛ فلا يصل وإن ظن الوصول .

(5) حفظ الأسرار: صونها عن الأغيار ورعايتها عنهم بالكتمان؛ لأنها أسرار إلهية لا تفشى ولا تذاع ولا تنشر بين العامة ولا حتى الخاصة إلا أن يكون هؤلاء الخاصة ممن كرعوا من نفس المعين الذي لا ينضب، وعرفوا معنى السر صوناً وكتماناً.

(6) صون الفكر عن أن يتشتت في الذكر. وصون الذاكر لفكره عن أن يتطرق إليه ما سوى المذكور. وصون الباطن عن الالتفات إلى ما سوى الله، وصون الضمير عن محادثة الأغيار. وصون الطوية عن الغِيَر الخارجية. وصون الهمة عن التعلق بسواه .

(11) الزاي التصوف : زيارة الأخوان ورعاية الخِلّان[2] .

(12) السين التصوف : سلوك طرقات الغيُوب لتوقع البراءة من العيُوب .

(13) الشين التصوف : شكر على النعم وصبر على النقم[3] .

(14) الصاد التصوف : صون الواردات عند هجومِ الشُّبُهات .

(15) الضاد التصوف : ضآلة البدن لتجرّع كاسَات الحزن .

(16) الطاء التصوف : طرح النفس في العبوديّة وتعلق القلب بالربوبية[4] .

(17) الظاء التصوف : ظهُور السرور والفَرح عند صَدْمة الكروب والتّرَح .

(18) العين التصوف : عَوَالي الهمم عندَ ترائي النِّعم[5] .

(19) الغين التصوف : غيرة المحارم والتحلي بتحف المكارم .

(20) الفاء التصوف: فناء الناسُوتيّة وظهور اللاهوتيّة .

(21) القاف التصوف: قيام في مواقف الأسْحَار لمطالعة صحيفة الاستغفار.

(22) الكاف التصوف : كسب الحقائق ورفض العلائق.

(23) اللام التصوف : لزوم التوحيد والمواظبة على التجريد[6] .

(24) الميم التصوف : مطالعةُ النّفْس في الحركات ومحاسبتها في الخطرات .

(25) النون التصوف : نزوع إلى المطالب لإجتناء ثمر المآرب .

(26) الهاء التصوف: هدُوء الضّمير عند هجوُم التّقدير[7] .

---

(1) رفض الهوى وملازمة التقوى؛ لأن الهوى ما خالط شيء إلا أفسده، فكما أن مُلازمة التقوى ضرورة من ضرورات الطريق، فرفض الهوى واجب شرعاً؛ لأنه مؤدى الاستقامة وقوامها بغير نزاع وكل ما يحث على الاستقامة فهو من التقوى بمكان .

(2) هذا قانون معتمدٌ لدى المتصوفة: الصحبة بوصفها من أهم مرتكزات الطريق، وهم أحرص الناس عليها؛ لأنها بالنسبة لهم بمثابة المجتمع المسلم الذي ينقاد في تكوينه إلى نظام إسلامي قائم على المحبة والأخوة في الله وحسن العشرة، لا يُقدح في أسسه ولا في ضوابطه .

(3) الدين كله بين شكر وصبر؛ وما التصوف هنا إلا تطبيق لدين المسلم. والعبادات تدور في فلك الخير الذي تعجّب له رسول الله صلوات الله عليه، فإن المسلم أمره كله خير؛ إن أصابته ضراء صبر فالصبر له خير، وإن أصابته سراء شكر فالشكر له خير.

(4) طرح النفس فى العبودية خوفاً وتعلق القلب بالربوبية رجاءاً. والثانية: الربوبية هى التي تولت العبودية عناية وتوفيقاً .

(5) أي: حبس النفس عن الانقياد وراء النعم مهما كانت، وإطلاقها مع المنعم شكراً له لتفضله عليه، والوقوف مع المنعم لا مع النعم .

(6) لزوم التوحيد: بدوام الفكرة فيه، وتصحيحه على الدوام في قلب الموحد ليترقى برقيه فيه، وتتطور فكرته معه بمقدار تطوره وارتقائه في قلب الموحد؛ ليصل إلى الفناء في التوحيد : برجع آخر العبد إلى أوّله: أن يكون كما كان قبل أن يكون على حد إشارة الجنيد؛ كما يكتشف حقيقته الأصلية، فتتحول حياته كلها من النقيض إلى النقيض: من عبادة الأشخاص والأصنام والأموال والأشياء ومحاجيب الدنيا بأسرها؛ إلى عبادة الله وحده دوناً عن سواه. أما المواظبة على التجريد؛ أي تجريد التوحيد وهو : أن لا يشوبه خاطر تشبيه أو تعطيل؛ وبخاصة أثناء فعل التجربة أو في المراحل النهائية التي يكشف للسالك فيها ما ليس يكشف له وهو متوقف عن المسيرة، فتتحول عبادته من عبادة المقامات والأحوال إلى عبادة الحق وحده دوناً عن سواه مما يكشف أو يُرى من عوارض الطريق .

(7) هدوء الضمير وسكينته عند هجوم التقادير بما لا ترضى ولا يتم له المراد مما لم يتوافر له قبلاً بتلك الطمأنينة القلبية ممارسة ومنازلة

(27) الواو التصوف: وصول حق[1] بملازمة أصول الصدق (لمطالعة) [2] لوائح أسرار الغيب المصون عن شوائب الرِّيَب .

(28) الياء التصوف: يُمْن العزيمة في محو الجريمة[3].

تمّ الكتاب بحمد الله[4]

# المصادر والمراجع

## أولاً المخطوطات :

### (1) البرّاني :

(أبو الحسن أحمد بن عبد الله) : منازل المحبة - مخطوط بمعهد المخطوطات العربية ؛ رقم (810) أدب - مصور عن شهيد على رقم (1421) .

### (2) الجنيد :

(أبو القاسم بن محمد) : أدب المفتقر إلى الله، ضمن مخطوط رسائل في التوحيد، مخطوط رقم (134) توحيد بمعهد المخطوطات العربية .

### (3) الجنيد :

(أبو القاسم بن محمد) : كتاب الفناء، ضمن مخطوط رسائل في التوحيد ؛ مخطوط رقم 134 توحيد بمعهد المخطوطات العربية .

---

(1) (م) في الأصل: الحق بأداة التعريف .

(4) مزيدة للتوضيح : ويوجد في الأصل عند كلمة "الصدق" بخط غير خط الناسخ عبارة: " من آداب الشريعة وإيثار الطريقة ".

(3) يُمن العزيمة : توجّهها لمحو الجرم؛ لأن العزيمة قصدٌ مُباشر يجتمع صاحبه جمعاً على المحو والإثبات؛ فمحو السلب لتثبت الإيجاب .

(4) عبارة (تمّ الكتاب بحمد الله) كما قلنا لم يكتبها الناسخ بعد آخر كتاب السِّر كما لاحظنا في الدراسة حين تكلمنا عن مخطوطة الكتاب، بل كتبها بعد الانتهاء من الألفاظ التي ألّفها كما قال على أحوال أهل الصفوة، وهنا يدل دلالة قاطعة على أن مؤلف هذه الألفاظ المرتبة حسب المعجم : أسعد بن عبد الرحمن بن عبد الملك بن عبد الرحمن بن طاهر بن يحيي الشافعي النّهاوَندي؛ هو نفسه ناسخ كتاب السر، وليس ببعيد أن يكون تلميذاً للجنيد كان يحضر مجلسه ليدوّن عنه إشاراته كما دوّن هذه الألفاظ عنه وكما دوّن غيرها من موضوعات جمعها كتاب السِّرّ؛ ناهيك عن أن أكثر الشخصيات الواردة في الكتاب هي ممن صحبت الجنيد أو سبقته بقليل، فلا يبعد أن يستشهد ناسخ الكتاب بإشاراتهم؛ لأنهم كما ذكرنا كانوا يجتمعون جميعاً في مجلس واحد، ويتحدث كل بأنفاسه في موضوعات صوفية خالصة، ولذلك سمّاه السر؛ ليكون معناه دليلاً على رسمه أي: لسريّته والتكتم عليه. ولا شك كان لهذا الاجتماع أسلوبه المنظم الذي يعطي الصحبة قانونها في الطريق ويجعل من مجالستهم فقهاً باطنياً يزيد مع الصحبة وتزيد الصحبة لأجله محبة في طريق الله. وقد ينقد بعضهم بعضاً لكنه نقد أدب يعرف صاحبه سلامة المقصد وخلوص الغاية؛ وليس أدل على ذلك مما رواه الكلاباذي بسنده حيث قال:" سمعت فارساً يقول: سمعتُ أبا عمر الأنماطي يقول:" كنا عند الجنيد؛ إذ مرّ به النوري، فسَلّم، فقال له الجنيد: وعليك السلام يا أمير القلوب؛ تكلم. فقال النوري: يا أبا القاسم غَشَشْتهم فأجلسوك على المنابر؛ ونصحتُهم فرموني في المزابل. فقال الجنيد : ما رأيتُ قلبي أحزن منه في ذلك الوقت (التعرّف: ص 146) وبديهيّ أن النوري لم يكن يقصد إهانة الجنيد في مجلسه ولكن قصده هو تذكيره بوجوب الأخذ بقانون الطائفة، وهو أن الذي يستحق الكلام على الناس في قانونهم مَنْ فهم عن الله بالمباشرة؛ ثم نطق بما أنطقه الله .

(4) الجنيد :

(أبو القاسم بن محمد) : دواء الأرواح ؛ مخطوط 57 ميكروفيلم رقم 4965 بالهيئة المصرية العامة للكتاب .

(5) الجنيد :

(أبو القاسم بن محمد) : مسائل في التوحيد ، ضمن مخطوط رسائل في التوحيد؛ رقم (134) توحيد بمعهد المخطوطات العربية .

(6) الجنيد :

(أبو القاسم بن محمد) : كتاب الميثاق؛ ضمن مخطوط رسائل في التوحيد؛ رقم (134) توحيد بمعهد المخطوطات العربية .

(7) الجنيد :

(أبو القاسم بن محمد) : رسالة إلى يحيى بن معاذ الرازي، ضمن مخطوط رسائل في التوحيد؛ رقم (134) توحيد بمعهد المخطوطات العربية .

(8) السنوسي :

(محمد بن علي الإدريسي) : السلسبيل المعين في الطرائق الأربعين - مخطوط بمعهد المخطوطات العربية؛ رقم (27) تصوف غير مفهرس .

(9) الشاذلي :

(سيدي أبو الحسن على بن عبد الله بن عبد الجبّار) : رسالة القصد إلى الله - مخطوط بمعهد المخطوطات العربية ؛ رقم (210) تصوف .

## ثانياً: المصادر والمراجع :

(10) ابن خلدون :

(عبد الرحمن) : مقدمة ابن خلدون : تحقيق د. علي عبد الواحد وافي - دار نهضة مصر - الطبعة الثالثة - القاهرة سنة 1979م .

(11) ابن خلدون :

(عبد الرحمن) : شفاء السائل وتهذيب المسائل - تحقيق د. محمد مطيع الحافظ - دار الفكر العربي - دمشق سنة 1996م .

(12) ابن سينا :

(الشيخ الرئيس) : الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي - تحقيق د. سليمان دنيا - القسم الرابع - دار المعارف - القاهرة سنة 1958م .

(13) ابن الملقن :

(سراج الدين ابن حفص عمر بن علي أحمد المصري) : طبقات الأولياء - تحقيق نور الدين شريبة - دار المعرفة - الطبعة الثانية - بيرون - لبنان سنة 1406هـ - 1986م .

(14) ابن الصباغ :

(السيد الحميري) : درة الأسرار وتحفة الأبرار- دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا - مطبعة السعادة - الطبعة الأولى - القاهرة سنة 1407هـ - 1987م .

(15) ابن عربي :

(الشيخ الأكبر محيي الدين) : الفتوحات المكية - طبعة دار الفكر- بيروت سنة 1414هـ - 1994م. وهناك طبعة أخرى للفتوحات المكية اعتمدنا عليها هى: طبعة بولاق- المجلد الثاني - القاهرة سنة 1293 هـ .

(16) ابن عربي :

(الشيخ الأكبر محيى الدين) : ابن عربي : كتاب التراجم - ضمن مجموعة رسائل ابن عربي - تحقيق محمد عبد الكريم النميري - دار الكتب العلمية - بيروت، سنة 2007م .

(17) ابن عربي :

(الشيخ الأكبر محيى الدين) : عنقاء مُغْرب في ختم الأولياء وشمس المغرب - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة سنة 1387 هـ - 1954م .

(18) ابن عربي :

(الشيخ الأكبر محيي الدين) : محاضرة الأبرار- ضبط وتصحيح محمد عبد الكريم النميري - دار الكتب العلمية - جزءان - بيروت لبنان - الطبعة الثانية سنة 1428هـ -2007م .

(19) ابن عربي :

(الشيخ الأكبر محيى الدين) : فصوص الحكم والتعليقات عليه - بقلم د. أبو العلا عفيفي - جزءان - دار الفكر العربي - بيروت سنة 1946م .

(20) ابن عربي :
(الشيخ الأكبر محيي الدين) : تُرجمان الأشواق - دار صادر - بيروت سنة 1412هـ - 1992م .
(21) ابن عربي :
(الشيخ الأكبر محيي الدين) : ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق - المطبعة الإنسية - بيروت سنة 1946م .
(22) ابن عربي :
(الشيخ الأكبر محيي الدين) : الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من المشروط يلي ذخائر الأعلاق - المطبعة الإنسية - بيروت سنة 1946م .
(23) ابن عربي :
(الشيخ الأكبر محيي الدين) : اصطلاحات الصوفية الواردة في آخر كتاب التعريفات للجرجاني - مكتبة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة سنة 1357هـ - 1938م .
(24) ابن عطاء الله السكندري :
(تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عيسي الحسيني) : حكم ابن عطاء الله السكندري - شرح الشيخ عبد الله الشرقاوي - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة - الطبعة الثانية سنة 1430 هـ - 2009م .
(25) ابن عطاء الله السكندري :
(تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عيسي الحسيني): مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح - طبعة مكتبة صبيح - القاهرة سنة 1390هـ - 1970م .
(26) ابن عطاء الله السكندري :
(تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عيسي الحسيني): تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس - طبعة مكتبة محمد علي صبيح - القاهرة د/ ت.
(27) ابن عطاء الله السكندري :
( تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عيسي الحسيني) : التنوير في إسقاط التدبير- طبعة مكتبة محمد علي صبيح - القاهرة سنة 1390هـ - 1970م .
(28) ابن عجيبة الحسيني :

(العارف بالله أحمد بن محمد) : إيقاظ الهمم في شرح الحكم - مكتبة زهران - القاهرة سنة 1995م .

## (29) إبراهيم :

(دكتور مجدي محمد) : التصوف السُني .. حال الفناء بين الجنيد والغزالي - تصدير الدكتور عاطف العراقي - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة 2000م .

## (30) إبراهيم :

(دكتور مجدي محمد) : مشكلة الموت عند صوفية الإسلام - تصدير الدكتور عاطف العراقي - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة 2004م .

## (31) إبراهيم :

(دكتور مجدي محمد) : فعل الهمة في المحبة والإرادة عند الصوفية - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة 2002م .

## (32) إبراهيم :

(دكتور مجدي محمد) : أبو العباس المرسي .. مذهبه وآراؤه الصوفية - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة 2012م .

## (33) إبراهيم :

(دكتور مجدي محمد) : الحرية عند بن عربي - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة 2004م .

## (34) أبو الفداء :

(عماد الدين بن كثير) : البداية والنهاية - تحقيق وتعليق محمد عبد العزيز النجار - دار الغد العربي - المجلد 6؛ العدد 60 - الطبعة الأولى - القاهرة بدون تاريخ .

## (35) أبو ريان :

(د. محمد على) : أصول الفلسفة الإشراقية - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية سنة 1965م .

## (36) أفلاطون :

الأصول الأفلاطونية : فيدون ؛ وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط - ترجمة د. على سامي النشار، وعباس الشربيني - دار المعارف - القاهرة سنة 1965م.

(37) أفلوطين :

التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس - دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، ومراجعة د. محمد سليم سالم - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - القاهرة سنة 1389هـ - 1970م .

(38) الأصفهاني :

(الإمام الحافظ أحمد بن عبد الله أبو نعيم) : حلية الأولياء - عدة مجلدات - دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى - بيروت - لبنان سنة 1409هـ - 1988م .

(39) الأصفهاني :

(الإمام الحافظ أحمد بن عبد الله أبو نعيم) : دلائل النبوة - دار الوعي - حلب سنة 1397هـ - 1977م .

(40) الأنصاري :

(الشيخ أبو يحيى زكريا) : منتخبات وشروح - على هامش الرسالة القشيرية - طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي - الطبعة الثانية - القاهرة سنة 1372هـ - 1959م .

(41) آندريه :

( تور) : التصوف الإسلامي - ترجمة عدنان عباس علي - منشورات الجمل - ألمانيا - الطبعة الأولى سنة 2003م .

(42) البغدادي :

(عبد القاهر بن طاهر) : الفَرْقُ بين الفِرَقِ - دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى - بيروت - لبنان سنة 1405هـ - 1985م .

(43) البيروني :

(أبو الريحان محمد بن أحمد) : تحقيق ما للهند من مقولة؛ مقبولة في العقل أو مرذولة - تحقيق إدوار سخاو - طبعة ليبزج سنة 1925م .

(44) الترمذي :

(الإمام أبي عبد الله محمد بن علي بن الحسين الترمذي) : خَتْمُ الأولياء - تحقيق د. عثمان إسماعيل يحيي - المطبعة الكاثوليكية - بيروت - لبنان سنة 1965م .

(45) الترمذي :

(الإمام أبي عبد الله محمد بن علي بن الحسين الترمذي) : حقيقة الآدمية أو كتاب الرياضة - تحقيق عبد المحسن الحسيني - مجلة كلية الآداب - المجلد الثالث - جامعة فاروق الأول الإسكندرية سنة 1946م .

(46) الترمذي :

(الإمام أبي عبد الله محمد بن علي بن الحسين الترمذي) : كتاب الرياضة وأدب النفس - عني بإخراجه د. أ . ج آربري؛ ود. علي حسن عبد القادر - مكتبة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة سنة 1366هـ - 1947م .

(47) الترمذي :

(الإمام أبي عبد الله محمد بن علي بن الحسين الترمذي) : أسرار مجاهدة النفس - تحقيق إبراهيم الجمل - دار المشرق العربي - القاهرة سنة 1409هـ - 1989م .

(48) التفتازاني :

(دكتور أبو الوفا الغنيمي) : مدخل إلى التصوف الإسلامي - دار الثقافة - القاهرة - الطبعة الأولى سنة 1974م .

(49) التفتازاني :

(دكتور أبو الوفا الغنيمي) : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه - مكتبة الأنجلو المصرية - الطبعة الثانية - القاهرة سنة 1389هـ - 1969م .

(50) الجرجاني :

(علي بن محمد بن علي السيد الزيني أبي الحسن الحسيني) : التعريفات - طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة سنة 1357هـ - 1938م .

(51) الجوزية :

(الإمام ابن قيم) : روضة المحبين ونزهة المشتاقين - دار الفكر العربي - القاهرة سنة 1397 هـ .

(52) الجوزية :

(الإمام ابن القيم) : مدارج السالكين - جزءان - تحقيق محمد كمال جعفر - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة 1980م .

(53) الجيلي :

(عبد الكريم) : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل - طبعة مكتبة مصطفي البابي الحلبي - القاهرة - الطبعة الرابعة سنة 1402هـ - 1981م .

(54) الجزار :

(دكتور أحمد محمود) : الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة 2006م .

(55) الجزار :

(دكتور أحمد محمود) : الولاية بين الجيلاني وابن تيمية - دار الثقافة للنشر- القاهرة سنة 1990م .

(56) الحلاج :

(أبو المغيث الحسين بن منصور) : الطَّوَاسِين - نشرة لويس ماسينيون - مكتبة بول جتنز - باريس سنة 1913م .

(57) الحلاج :

(أبو المغيث الحسين بن منصور) : أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج - وهو من أقدم الأصول الباقية في سيرة الحسين بن منصور الحلاج البيضاوي - نشرة وتصحيح وتعليق ل. ماسينيون و ب. كراوس - مطبعة القلم - باريس سنة 1936م .

(58) الحمصي :

(دكتور محمد حسن) : تفسير وبيان القرآن الكريم؛ مع أسباب النزول للسيوطي، وفهارس للمواضع والألفاظ - مؤسسة الإيمان بيروت - ودار الرشيد دمشق- بدون تاريخ.

(59) الخراز :

(الإمام أبو سعيد) : الطريق إلى الله أو كتاب الصدق - تحقيق د. عبد الحليم محمود - دار المعارف - الطبعة الخامسة - القاهرة سنة 1988م .

(60) الرازي :

(أبو بكر بن عبد القادر) : مختار الصحاح - عناية وترتيب محمود خاطر بك - المطبعة الأميرية - الطبعة السادسة - القاهرة سنة 1322هـ - 1904م .

(61) الرندي :

(أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن عباد النفري) : غَيْثُ المواهب العلية في شرح الحكم العطائية - جزءان - تحقيق د. عبد الحليم محمود؛ د.محمود بن الشريف - دار المعارف - القاهرة سنة 1992م .

(62) الرندي :

(أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن عباد النفري) : رسائل ابن عباد الرندي الصغرى - تحقيق بولس نويا اليسوعي - المطبعة الكاثوليكية - بيروت سنة 1957هـ .

(63) السِلْمي :

(أبو عبد الرحمن) : طبقات الصوفية - تحقيق نور الدين شريبة - مكتبة الخانجي - الطبعة الثانية - القاهرة سنة 1406هـ - 1986م .

(64) السَّهْلَجِيّ :

النور من كلمات أبي طيفور - نشرة عبد الرحمن بدوي - ضمن شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات- الكويت - الطبعة الثالثة سنة 1978م .

(65) السَّهْرَوَرْدِي :

(أبو الفتوح يحي بن حبش بن أميرَك المقتول) : هَيَاكِل النُّور- تحقيق د. محمد علي أبو ريان - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة د/ ت .

(66) السَّهْرَوَرْدِي :

(أبو حفص عمر شهاب الدين السَّهْرَوَرْدِي) : عَوَارِف المعارف - مراجعة محمود غانم غيث - مكتبة القاهرة سنة 1393 هـ - 1973م .

(67) الشاذلي :

(سيدي أبو الحسن على بن عبد الله بن عبد الجبار) : حزب البر - مكتبة الجندي - القاهرة بدون تاريخ .

(68) الشعراني :

(الإمام عبد الوهاب) . اليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر- طبعة مكتبة المشهد الحسيني - جزءان - القاهرة سنة 1369م .

(69) الشعراني :

(الإمام عبد الوهاب) : الطبقات الكبرى - مطبعة الأنوار المحمدية - القاهرة - جزءان بدون تاريخ .

(70) الشعراني :

(الإمام عبد الوهاب) : الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية - دار جوامع الكلم - القاهرة سنة 1987م .

(71) الشعراني :

(الإمام عبد الوهاب) : آداب العبودية على هامش الطبقات الكبرى - مطبعة الأنوار المحمدية - القاهرة جزءان د/ت .

(72) الشافعي :

(أحمد بن محمد بن عباد المحلي) : المفاخر العلية في المآثر الشاذلية - دار الفجر الجديد - القاهرة سنة 1969م .

(73) الشيبي :

(دكتور كامل مصطفي) : صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي - دار المناهل - الطبعة الأولى - بيروت - لبنان سنة 1418هـ - 1997م .

(74) الطوسي :

(أبو النصر السراج) : اللُمع في التصوف - تحقيق د.عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور - دار الكتب الحديثة - القاهرة سنة 1960م .

(75) الطوسي :

(نصير الدين) : رسالة آداب المتعلمين - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة 2003م .

(76) العراقي:

(زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين) : المُغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأسفار - بذيل إحياء علوم الدين للغزالي - دار المعرفة - بيروت لبنان د/ت .

(77) العراقي :

(دكتور عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف - الطبعة السادسة - القاهرة سنة 1983م .

(78) العراقي :
(دكتور عاطف) : الفلسفة العربية والطريق إلي المستقبل - دار الرشاد - الطبعة الثانية - القاهرة سنة 1420هـ - 1999م .
(79) العراقي :
(دكتور عاطف) : ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة - مكتبة جزيرة الورد - الطبعة الأولى سنة 2011م .
(80) العقاد :
(الأستاذ عباس محمود) : التفكير فريضة إسلامية - منشورات المكتبة العصرية - صيدا - بيروت بدون تاريخ .
(81) العقاد :
(الأستاذ عباس محمود) : مطالعات في الكتب والحياة - طبعة دار المعارف - القاهرة سنة 1987م .
(82) العقاد :
(الأستاذ عباس محمود) : الفلسفة القرآنية - منشورات المكتبة العصرية - بيروت سنة 1366هـ - 1947م .
(83) الغزالي :
(الإمام أبو حامد) : إحياء علوم الدين (عدة أجزاء) - دار المعرفة - بيروت - لبنان بدون تاريخ. وهناك طبعة أخري للإحياء اعتمدنا عليها من تقديم طه عبد الرءوف سعد - مكتبة الصفا - القاهرة سنة 1423هـ 2003م .
(84) الغزالي :
(الإمام أبو حامد) : كيمياء السعادة - تحقيق محمد عبد المنعم - مكتبة القرآن - القاهرة سنة 1407هـ - 1967م .
(85) الغزالي :
(الإمام أبو حامد) : روضة الطالبين وعمدة السالكين - مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالي - تحقيق محمد مصطفي أبو العلا - الجزء الرابع - مكتبة الجندي - القاهرة سنة 1973م .

(86) الغزالي :
(الإمام أبو حامد) الغزالي : مشكاة الأنوار - تحقيق د. أبو العلا عفيفي - الدار القومية للطباعة والنشر- القاهرة سنة 1383هـ - 1964م .
(87) القشيري :
(الإمام أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن) : الرسالة القشيرية - تحقيق معروف زريق، وعلي عبد الحميد بلطه جي- دار الجيل - الطبعة الثالثة - بيروت لبنان - سنة1401هـ - 1990م. وقد أعتمدنا على طبعة أخرى للرسالة القشيرية - تحقيق د. عبد الحليم محمود؛ د. محمود بن الشريف - طبعة دار المعارف - بدون تاريخ .
(88) القشيري :
(الإمام أبو القاسم عبد الكريم القشيري) : التحبير في التذكير - تحقيق أحمد عبد المنعم الحلواني - دار آثار - الطبعة الثانية - بيروت سنة 1986هـ - 1406م .
(89) القشيري :
(الإمام أبو القاسم عبد الكريم القشيري): لطائف الإشارات (3 أجزاء) - تحقيق د. إبراهيم بسيوني - الهيئة المصرية العامة للكتاب - الطبعة الثالثة - القاهرة سنة 1983م .
(90) القاشاني :
(كمال الدين عبد الرزاق) : اصطلاحات الصوفية - تحقيق د. محمد كمال جعفر - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة 1981م .
(91) القاشاني :
(كمال الدين عبد الرزاق) : اصطلاحات الصوفية - تحقيق د. عبد الخالق محمود - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثانية سنة 1404هـ - 1987م .
(92) القاشاني :
(كمال الدين عبد الرزاق) : إصلاحات الصوفية ومعه كتاب رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين ارباب الاذواق والاحوال- ضبط وتصحيح وتعليق د. عاصم إبراهيم الكيالي - دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى - بيروت سنة1426م - 2005م .
(93) القونوي :

(أبو المعالي صدر الدين) : إعجاز البيان في تأويل أم القرآن - دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا - دار الكتب الحديثة - القاهرة سنة 1969م .

## (94) الكلاباذي :

(أبو بكر محمد) : التعرف لمذهب أهل التصوف - تحقيق وتقديم ومراجعة وتعليق محمود أمين النواوي - مكتبة الكليات الأزهرية - الطبعة الثانية - القاهرة سنة 1400هـ - 1980م. وقد اعتمدنا على طبعة أخرى لكتاب التعرف من تحقيق د. عبد الحليم محمود؛ وطه عبد الباقي سرور - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة 1998م .

## (95) الكردي :

(محمد أمين) : تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب - مطبعة التمدن بعابدين - الطبعة الأولى - القاهرة سنة 1322هـ .

## (96) الكمشخانوى :

(أحمد) : جامع أصول الأولياء - القاهرة سنة 1368هـ .

## (97) الكوراني :

(إبراهيم بن حسن الشهرزوري الكردي) : رسائل في وحدة الوجود - تحقيق سعيد عبد الفتاح - مكتبة الثقافة الدينية - الطبعة الأولى - القاهرة سنة 1428هـ - 2007م .

## (98) المحاسبي :

(الحارث بن أسد) : الرعاية لحقوق الله - تحقيق د. عبد الحليم محمود - دار المعارف - الطبعة الثالثة - القاهرة سنة 1990م .

## (99) المحاسبي :

(الحارث بن أسد) : رسالة المسترشدين - تحقيق عبد الفتاح أبو غدّة - دار السلام، حلب - الطبعة الخامسة سنة 1409هـ - 1988م .

## (100) المكــي :

( أبو طالب المكي) : قوت القلوب- مطبعة الأنوار المحمدية - جزءان - القاهرة سنة 1405هـ - 1985م .

## (101) النِفّري :

(محمد بن عبد الجبار بن الحسن) : المواقف والمخاطبات - تحقيق آرثر يوحنا آربري - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة؛ بدون تاريخ .

(102) النِّفَري :

(محمد بن عبد الجبار بن الحسن) : المواقف والمخاطبات، الأعمال الصوفية ـ مراجعة وتقديم سعيد الغانمي ـ منشورات الجمل ـ الطبعة الأولى، كولونيا (ألمانيا) سنة 2007م .

(103) النبهاني :

(يوسف بن إسماعيل) : جامع كرامات الأولياء - جزءان- دار الكتب العربية الكبرى - القاهرة بدون تاريخ .

(104) النابلسي :

(عبد الغني) : شرح جواهر الفصوص في حل كلمات الفصوص - المطبعة العامرية - القاهرة سنة 1323هـ .

(105) النشار :

(دكتور على سامي) : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - عدة أجزاء - دار المعارف - القاهرة سنة 1986م .

(106) الهجويري :

(أبو الحسن على بن عثمان) : كشف المحجوب - ترجمه عن الإنجليزية محمود أحمد ماضي أبو العزايم؛ ومراجعة إسماعيل ماضي أبو العزايم، وتحقيق وتقديم إبراهيم الدسوقي شتا - دار التراث العربي - القاهرة سنة 1394هـ- 1974م. ونفس هذه الطبعة التي ترجمها محمود أحمد ماضي أبو العزايم هى التي نشرتها مؤخراً مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة 1428هـ - 2007م .

(107) الهروي :

(الشيخ عبد الله الأنصاري الهَرَوي) : منازل السائرين إلى ربّ العالمين - تحقيق د. أحمد السايح، وتوفيق على وهبه - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة 1428هـ - 2007م

(108) اليُحصبي :

(القاضي عياض) : الشفا بتعريف حقوق المصطفي - جزءان - دار الفكر العربي - بيروت - لبنان سنة 1409 هـ - 1988م .

(109) بدوي :
(دكتور عبد الرحمن) : شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات- الطبعة الثالثة - الكويت سنة 1978م .
(110) بدوي :
(دكتور عبد الرحمن) : تاريخ التصوف الإسلامي - وكالة المطبوعات - الطبعة الثانية - الكويت سنة 1978م .
(110) بدوي :
(دكتور عبد الرحمن) : شخصيات قلقة في الإسلام - وكالة المطبوعات - الطبعة الثالثة - الكويت سنة 1978م .
(111) بور :
(دي) : تاريخ الفلسفة الإسلامية - ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة - دار النهضة العربية - الطبعة الخامسة - القاهرة سنة 1981م .
(112) جعفر :
(دكتور محمد كمال) : التصوف .. طريقاً، وتجربة، ومذهباً - دار الكتب الجامعية - القاهرة سنة 1970م .
(113) حلمي :
(دكتور محمد مصطفي) : الحياة الروحية في الإسلام - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة 1987م .
(114) رضوان :
(الشيخ حسن) : روض القلوب المستطاب - ديوان عموم الأوقاف المصرية - الطبعة الأولى - القاهرة سنة 1322هـ .
(115) زَرُّوق :
(أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد) : عدة المريد الصادق- تحقيق د. الصادق عبد الرحمن الغرياني- مكتبة طرابلس العلمية العالمية - الطبعة الأولى سنة 1996م .
(116) زَرُّوق:
(أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد) : رسالة الأصول، ضمن كتاب المآثر الشاذلية .

**(117) زَرُّوق :**

(أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد) : قواعد التصوف تصحيح وتعليق محمد زهري النجار - مكتبة الكليات الأزهرية - الطبعة الثالثة - القاهرة سنة 1409 هـ - 1989م .

**(118) سرور :**

(طه عبد الباقي) : الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف الإسلامي - نهضة مصر - القاهرة سنة 1401 هـ - 1981م .

**(119) سيدبي :**

(دكتور جمال رجب) : رسائل الجنيد - تحقيق وتقديم - وتصدير د. عاطف العراقي - دار العلم بالفيوم سنة 2003م .

**(120) شرف :**

(دكتور محمد جلال أبو الفتوح شرف) : دراسات في التصوف الإسلامي (شخصيات ومذاهب) - دار الفكر الجامعي - الإسكندرية سنة 1986م .

**(121) صبحي :**

(دكتور أحمد محمود) : التصوف ايجابياته وسلبياته - دار المعارف - القاهرة سنة 1984م.

**(122) صدقي :**

(دكتور محمد توفيق): الدين في نظر العقل الصحيح - مطبعة المنار بمصر - القاهرة - الطبعة الثانية سنة 1346هـ .

**(123) صليبا :**

(دكتور جميل صليبا) : المعجم الفلسفي - دار الكتاب اللبناني - بيروت - لبنان سنة 1982م .

**(124) ضيف:**

(دكتور شوقي) : البلاغة تطور وتاريخ - دار المعارف - الطبعة العاشرة - القاهرة سنة 1999م .

**(125) عبد القادر :**

(دكتور محمد أحمد) : عقيدة البعث والآخرة في الفكر الإسلامي - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية سنة 1985م .

(126) عبد القادر :
(دكتور على حسن) : رسائل الجنيد - تحقيق - نشرة برعي وجداوي - القاهرة سنة 1988م .
(127) عبد الرازق :
(الشيخ مصطفي) : الإسلام والتصوف - بالاشتراك مع ماسينيون - لجنة ترجمة دار المعارف الإسلامية - مطابع دار الشعب - القاهرة سنة 1399هـ - 1979م .
(128) عباس :
(قاسم محمد) : أبو يزيد البسطامي - المجموعة الصوفية الكاملة - دار المدى - سورية - الطبعة الأولى سنة 2004م .
(129) عَزجُون :
(دكتور محمد الصادق) : التصوف في الإسلام؛ منابعه وأطواره - مكتبة الكليات الإسلامية - القاهرة سنة 1948م .
(130) عفيفي :
(دكتور أبو العلا) : التصوف الثورة الروحية في الإسلام - دار المعارف - الطبعة الأولى - القاهرة سنة 1963م .
(131) عفيفي :
(دكتور أبو العلا) : أبو القاسم بن قسي وكتابه "خلع النعلين" - مجلة كلية الآداب - جامعة الإسكندرية - المجلد الحادي عشر - سنة 1957م .
(132) غلاب :
(دكتور محمد) : التصوف المقارن - مكتبة نهضة مصر - القاهرة بدون تاريخ .
(133) غني :
(دكتور قاسم) : تاريخ التصوف الإسلامي - ترجمه عن الفارسية صادق نشأت، وراجعه د. أحمد ناجي القيس، ود. محمد مصطفي حلمي - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة سنة 1970م .
(134) فروم :

(إريك) : الإنسان بين الجوهر والمظهر - ترجمة سعد زهران ومراجعة وتقديم لطفي فطيم - سلسلة كتب عالم المعرفة - عدد (140) الكويت سنة 1923هـ - 1999م .

(135) فروم :

(إريك) : الدين والتحليل النفسي- ترجمة فؤاد كامل - مكتبة غريب - القاهرة بدون تاريخ.

(136) فخــري :

(دكتور ماجد فخري) : دراسات في الفكر العربي - دار النهار - الطبعة الثالثة - بيروت سنة 1982م .

(137) كوربان :

(هنري) : السُّهْرَوَرْدي المقتول مؤسس مذهب الإشراق - نشرة وترجمة د. عبد الرحمن بدوي - ضمن شخصيات قلقة في الإسلام - الطبعة الثالثة - الكويت سنة 1978م .

(138) محمـود:

(دكتور عبد الحليم) : أستاذ السائرين الحارث بن أسد المحاسبي - دار المعارف - القاهرة سنة 1992م .

(139) محمــود :

(دكتور عبد الحليم) : سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي - دار التراث العربي - القاهرة بدون تاريخ .

(140) محمـود :

(دكتور عبد الحليم) : أبو بكر الشبلي - دار المعارف - القاهرة سنة 1985م .

(141) محمـود :

(دكتور عبد الحليم) : الشيخ الأمين سهل بن عبد الله التُّسْتَري - دار الشعب - القاهرة سنة 1412هـ - 1992م .

(142) محمـود :

(دكتور عبد القادر) : الفلسفة الصوفية في الإسلام - دار الفكر العربي - القاهرة سنة 1966م .

(143) محمـود :

(دكتور عبد القادر) : دراسات في الفلسفة الدينية والصوفية والعلمية - دار الفكر العربي - القاهرة سنة 1983م .

(144) مدكور :

(دكتور إبراهيم) : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه - جزءان - دار المعارف - الطبعة الثالثة - القاهرة سنة 1986م .

(145) مسلم :

(الإمام مسلم) : صحيح مسلم : عناية وضبط أحمد جاد - دار الغد العربي- القاهرة- الطبعة الأولى 1428هـ ـ 2007م.

(146) نيكولسون:

(رينولد . أ) في التصوف الإسلامي وتاريخه - ترجمة د. أبو العلا عفيفي - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، سنة 1375هـ - 1956م .

(147) نيكولسون :

(رينولد . أ) مادة : بدل - دائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية - المجلد الثالث - العدد السابع .

*(148) Abhayananda (A - S) : History of Mysticism the unchanging testament, New York , Atma Books, 1987.*

*(149) Arberry : (A - J), Huart (C-L) : Art "Al - Junaid" - Encyclopedia of Islam , London,1927,vol (2).*

*(150) Arberry (A - J) : An introduction to the history of Sufism, oxford ,1942 .*

*(151) Arberry (A - J) : Sufism : An account of mystics of Islam, London, 1933 .*

*(152) Nicholson (R -A) : Studies in Islamic mysticism, Cambridge, 1953.*

*(153) Nicholson (R-A) : Art "Sufis" "Encyclopedia of Islam, London, 1927 .*

(154) Stace (W) : Mysticism and philosophy . Mac Millen, London, 1961.

(155) O'Leary : Arabic thought and its place in history, London, 1958 .

(156) Massignon : Art " Tarika ": Encyclopedie de l' Islam, Leiden, 1936 .

(157) Massignon : Art " Muhasibi " Encyclopedie de l, Islam, - Tome -111 - (3) -Leiden, 1936 .

(158) Massignon : Art " Al - Hallaj " Encyclopedie de L,Islam, Leiden, 1936 .

# المحتويات